೨

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

೩

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟಣೆ

೬

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

Budakattu Adhyayana
Tribal Studies, No. III
Edited by
Dr. H.C. Boralingaiah
A.S. Prabhakar
Department of Tribal Studies
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276
Pages: xiv+170 **Price: Rs. 50/-**
First Impression: 2005
www.kavihampi.org

ಪ್ರಕಟಣೆ
ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬೆಲೆ : ರೂ. ೫೦.೦೦
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ೧೦೦.೦೦
ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ೪೦೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ : ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ

ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮುದ್ರಣ :

ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ. ೧, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಂಜನೇಯ ರಸ್ತೆ
ಹನುಮಂತನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೧೯
ದೂರವಾಣಿ : ೨೬೬೦ ೬೭೭೬ ಫ್ಯಾಕ್ಸ್ : ೨೬೬೦ ೬೫೬೬
ಇ-ಮೇಲ್ : adityaprint@vsnl.net

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಕಂಗಳೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆ...

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳೇರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೇನು? ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪದೇಪದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿರುವುದುಂಟು. ಅದರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವ' ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನವರಾಗುವ' ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಯುರೋಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಧ್ಯೆ ತಲೆದೋರಿದೆ. ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲೆಂದು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜ ಅವರದ್ದಲ್ಲ. ನೇರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತ ಇಲ್ಲವೆ ಶರಣಾದ ವಸಾಹತುವೊಂದರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಂದಾಗ ಅವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಅನ್ಯ'ರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಸಹ ಅವರನ್ನು ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮಾಜಗಳ ಒಳಗಿನವರಾಗಲು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾರತದಂತಹ ಏರುಪೇರಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಆರಂಭದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು (ಇವರ್‍ಯಾರು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಬಂದವರಲ್ಲ) ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಂಪನಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೇ 'ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ' ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಲಾಯ್ತು. ರಿಸ್ಲೆ, ಎಂಥೊವನ್,

ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಎಲ್ವೋ ಪೋಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಫಾಸೆಟ್‌ರಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿತು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮುಂದೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಜನವರ್ಗ ಒಂದೆಡೆ, ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಮೂಕ ನಿರ್ಗತಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಯುರೋಪಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾಗರಿಕರಾಗಿದ್ದವರು' ಇಲ್ಲಿನ ಆಳುವ ಜನ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದ 'ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನೇ' ಭಾರತದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಭಾವಿಸಿದರು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದರೆ 'ಇದು' ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. 'Whatever was not Greek was barbarian' ಎಂದ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಮವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ. ಯುರೋಪಿನ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಚಾಚು ತಪ್ಪದೆ ಅನುಕರಿಸಿತು. ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶದೊಳಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಅನುಕರಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯ ಗಿಳಿ ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಮನೆಯ ಗಿಳಿಗಳ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳ ಅಂತರಂಗಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದವುಗಳೇನಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಯುರೋಪಿನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸೋತ ದೇಶಗಳ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಂದಾದವು. ಸೋತ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಗೆಲುವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇದನ್ನೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ' ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೯೯೬).

ಒರಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪೂರ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೋ, ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ 'ಅಹಂ'ನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು, ಇಲ್ಲವೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಯುರೋಪಿನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರೀ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ

ಆಕೃತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯುರೋಪಿನ ಸೈನ್ಯದ ಜೊತೆಗೇ, ಅದರ ಆಕ್ರಮಣದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಆ ಸೈನ್ಯದ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ಯುರೋಪಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದೋ, ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸಿದವು, ಇಲ್ಲವೆ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೌಶಲ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಕ್ಷುದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವು. ಯುರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕ ಅಹಂ ಮತ್ತು ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಅಂತರಂಗಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾದವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಕೋಶರಚನೆ, ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಾಸನ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆದರೂ ಸಹ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯವೆನ್ನಿಸುವ ಕಾಳಜಿಗಳೇನಿರಲಿಲ್ಲ.

ಯುರೋಪಿನಿಂದಾಚೆಗಿರುವ ಭೂಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಅನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಬರ್ಬರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿತು. ವೈವಿಧ್ಯ, ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ಏರುಪೇರುಗಳಿರುವ, ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾದವು. ಭಾರತವೆಂಬ ದೇಶ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಸಹ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಯುರೋಪಿನ ದುಂಡಾವರ್ತಿಯ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸಿಬಿಟ್ಟವು. (ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋತು ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಕಂಪನಿ ಸೈನ್ಯದ ವಿಫಲ ಆಕ್ರಮಣಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ) ಸೋತ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಅಪರಿಚಿತ ಜಗತ್ತುಗಳ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವಕ್ಕಿದ್ದ ಬಿಗುವು ಮತ್ತು ಸೆಡವುತನಗಳು ಆಳುವ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾದವು. ಆಗ ಅವರ ನೆರವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಆಗ ತಾನೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ Ethnography ಎಂಬ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು. 'ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು, ಆಳುವ ಜನ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಯ್ತು. ಆದರೆ, ಜನರನ್ನು ಅವರ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಾಗಲಿ, ತುಡಿತವಾಗಲಿ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮತಃ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲೆತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಒಂದು ಆಯುಧದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿದರು. ೧೭೭೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಿಲಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್‌ನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಏಶಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಫ್ ಬೆಂಗಾಲ್' ಎಂಬ ಅರೆಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಬಿರದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳಿಗೆ, ಬಿಳಿ ಜನರ ಒರಟು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ತುರ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುವ ಜರೂರುಗಳಿದ್ದವು. 'As a centre of reference and bureau of Information' ಎಂದೇ ಏಶಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಫ್ ಬೆಂಗಾಲ್‌ನ್ನು ಅಂದಿನ ಬಂಗಾಳ ಸರಕಾರ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಟರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುವ ಕೇಂದ್ರವೆಂದೇ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹರ್ಬರ್ಟ್.ರಿಸ್ಲೆಯ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ Ethnographic Survey of India ಸಂಸ್ಥೆ ಅನಂತರ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಜಾತಿಗಳ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ (Caste and Tribes) ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿರದೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದವು. ಇಂಡಿಯಾದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಜನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದವು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೌಶಲಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಿಸ್ಲೆ, ವಿಲಿಯಂ ಕ್ರೂಕ್‌ರಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು' ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಗಳಾಗಲಿ, ತರಬೇತಿಯಾಗಲಿ ಈ ಜನಕ್ಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಸಮುದಾಯ ದಟ್ಟ ದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದೆ, ಅದರ ಲೌಕಿಕದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಸುಧಾರಣೆ ತರುವುದು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಕಿಂಚಿತ್ ಕಾಳಜಿ ಈ 'ಶೈಕ್ಷಣಿಕ' ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ 'ವಸ್ತು'ಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಜನ ನೀಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೇವಲ 'ಮಾಹಿತಿ'ಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಯುರೋಪಿನ ಗಣ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕಲೋನಿಯಲ್

ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಪಾದ್ರಿಗಳಾಗಿ ಬಂದ ಎಲ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ದುಬಾಯಿಸ್‌ರಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಈ ದೇಶದ ಜನರ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಅಂತಃಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ದೀನದಲಿತರ, ರೋಗಪೀಡತ ಅಸಹಾಯಕರ ಸೇವೆಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟರೂ ಸಹ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ್ದು.

ಆದರೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ರಚನಾವಾದಿಗಳು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದನು. ಮೂಲತಃ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾದ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೊರಟಾಗ ಆತನಿಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿದೋಷಗಳು ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮಿತಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದವು. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಆನಂತರ ತಾನೇ ಒಬ್ಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಈತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಶಸ್ತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದ. ಮುಂದೆ ಮೆಮ್ಮಿ, ಫ್ಯಾನನ್‌ರಂತಹ ಜನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಆನಂತರ ಯುರೋಪಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು. ಗ್ರಾಮ್ಸಿ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯ ದಂಡನಾಯಕನಾಗಿದ್ದ.

ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಅದೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆನ್ನಿಸುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿವೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಲೂಯಿ ಡುಮೋನಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನಂತಹ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದರು. ಎಸ್.ಸಿ. ರಾಯ್, ಮುಜುಂದಾರ್, ಆರ್.ಡಿ. ಚಂದ್ರಾರಂತಹ ಆರಂಭದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಯಾವ ತಕರಾರುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಯುರೋಪಿನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಚಾಚು ತಪ್ಪದೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಅಂದಿನ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಶಬಾಷ್‌ಗಿರಿ ಪಡೆದರು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ 'ಒಳಗಿನವುಗಳಾಗುವ' ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಂಪನಿ ಸೈನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ, ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ರಿಸ್ಲೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಕಸರತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ Enthnography

ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಈ 'ಅಧ್ಯಯನಗಳು' ಮುಂದೆ ೧೮೭೨ರಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ Criminal Tribal Act ಎಂಬ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಕರಗಳಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ನಿಷ್ಕರುಣೆಯ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲೆಂದೇ Enthnographic Servey of Indiaದಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇರಳ ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿತ್ತು. (ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಅಮೆರಿಕಾದ ರಕ್ಷಣಾ ಇಲಾಖೆ ಇರುವ ಪೆಂಟಗಾನ್ ಸಹ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹಣ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು!) ಜನಗಣತಿ, ಗೆಜೆಟಿಯರ್, ಸಂಪಾದನೆ, ಭೂಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಅರೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನತೆಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಕಸರತ್ತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಸರತ್ತುಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೇ, ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಥರ್ಸ್ಟ್‌ನ್ ಎಂಬಾತ ರಾತ್ರೋರಾತ್ರಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲೋ ಪೊಲೀಸ್ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಫಾಸೆಟ್ ಎಂಬಾತ ಮಲಬಾರಿನ ನಾಯರ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟ! ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಥರ್ಸ್ಟ್‌ನ್, ಫಾಸೆಟ್‌ರಂತಹ ಜನ ಬರೆದ ಆವತ್ತಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇಂದೂ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇನ್ನೂ ಥರ್ಸ್ಟ್‌ನ್‌ರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

Ethnographic Servey of Indiaದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿಂದಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದವುಗಳೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ನೇಮಕಗೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತರಬೇತಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶವನ್ನಾಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಇದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಈ ದೇಶದ ಜನರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಬಂಡೆದ್ದ ದುಡಿವವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲು ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೂ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಲೆಹಾಕಿದರು. ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು, ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸುವುದು Ethnographic Servey of Indiaದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಕಿಕೊಂಡು

ಬಂದಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಸಹ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲದ ಅಪ್ಪಟ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ಕೊಬ್ಬಿಹೋದವು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಾಗಲಿ, ಸನಾತನ ಅಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಿಂದ ವಿಷಮಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಚಲನೆಗಳಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ಕಲೆ ಹಾಕುವುದೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳ ಪರಮಶಿಸ್ತು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದು ನಿಂತವು. ಈ ಮಾಹಿತಿ ಯಾರಿಗೆ, ಯಾಕಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಕಾಳಜಿಗಳೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದ್ದವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತೊಂದನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಯಾಮಗಳು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವವರೆಗೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯುರೋಪಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನಕಲಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತ ಶಿಸ್ತಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಂಪನಿ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತೊಂದು ರೂಪಿಸಿದ ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ದುಡಿವ ಜನರು ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವೋ ಆ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಇಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದೇ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಪೊಲೀಸರ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲೆಂದು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಆಡಳಿತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರೆಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವೋ ಆ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಂದಿಗೂ ನಾಡಿನ ಜನರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದು ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ.

ನಾಡಿನ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳೆರಡೂ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಜಡಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಬಗೆಯ ದುರಂತಗಳು ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾರೋ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಆಸ್ಥಾನದ ಪಂಡಿತ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ದೇಶದ್ರೋಹದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಬಿಡುವುದು ಅವನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತ

ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗದೇ, ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಮಾತ್ರ ನಿಯಮಗಳು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜನತಂತ್ರ, ಜನರ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳದೆ, ಆದರ್ಶದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಡವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿಯೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು, ತಾನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಜೊತೆ ನಡೆದುಹೋದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವಂತೂ ಅಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ಇಲ್ಲಿನ ಅಮಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೆಂದರೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರವಾದ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೆ' ಅದೊಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮಾನವೀಕರಣ ಎಂದೋ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೋ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವ' ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರೀ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿದರೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಕತ್ತಲನ್ನು ಕಾಪಿಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ವಿರಮಿಸಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ಣಯವನರಿಯದ ಮನವೆ, ದುಗುಡವನಾಹಾರಗೊಂಡೆಯಲ್ಲಾ!
ಮಾಯಾ ಸೂತ್ರವಿದೇನೋ! ಕಂಗಳೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆ ತಿಳಿಯದಲ್ಲಾ!
ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದುದು ಗುಹೇಶ್ವರ

ಸಂಪಾದಕರು

ಪರಿವಿಡಿ

೧

ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನ : ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಅವರ ಕಾಂದಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟ. ಕನ್ನಡದ ಇನ್ನ್ಯಾವ ಲೇಖಕರೂ ಚರ್ಚಿಸದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾವನವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಲೇಖಕರೂ ಹೌದು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಂತರ ಐದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೂ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು

೧. ಚೋಮನ ದುಡಿ - ೧೯೩೩ - ಮಾರಿಹೊಲೆಯನ ಕತೆ
೨. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು - ೧೯೫೧ - ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಕತೆ
೩. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ - ೧೯೪೧ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಕತೆ
೪. ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ - ೧೯೭೦ - ಬಸರೂರಿನ ವೇಶ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳ ಕತೆ
೫. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು - ೧೯೬೮ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯ ಕತೆ

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅವರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಚೋಮನ ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯನ (ಕೊರಗರು) ಕಥೆಯಿದ್ದರೆ, 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಕಥನವಿದೆ. ಚೋಮನದುಡಿ

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಘಟನೆಗಳು ಕೇಂದ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರಿಹೊಲೆಯನಾಗಿ ಚೋಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಚೋಮ ಮುಖ್ಯ. ಅವನೆದುರು ಒಬ್ಬ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಚೋಮ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಆದರೆ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೀಗಲ್ಲ - ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ಲಕ್ಷ್ಯವಹಿಸದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ? ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿರುವುದು "ಅಥೆಂಟಿಕ್" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ? ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಒಳ ವಿವರಗಳು; ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಎಷ್ಟು ದಾಖಲಾಗಿವೆ? ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರೆಯಬೇಕೆ? ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕವೆಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ? ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಧಾಟಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಫತ್ವಾ ಹೊರಡಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾತಿ; ಸಮಾಜ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣದ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ - ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಆರೋಪಿಸುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಗುಣಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧೂರ್ತರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶಕರು; ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಅರೆಸ್ಸೆಸ್ ಹೇಳುವ ಮತಾಂಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನಿಲ್ಲ. ಸಾಬರನ್ನು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಓಡಿಸಬೇಕು; ಸೋನಿಯಾಗಾಂಧಿ ವಿದೇಶಿ ಮಹಿಳೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ (Saleable Product) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕೂಡಾ. ಒಂದು ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವು. ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವಿನ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಾವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧. ಲೇಖಕನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಜಾತಿಯಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹವನ್ನು ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಪರಿಕರವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವೂ ಹೌದು. ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಲೇಖಕ ಕುಡಿಯ ಮುಖ್ಯನಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಡಿಯರು ಮಲೆ ಕುಡಿಯ ಎಂಬ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಅನೇಕ ಕುಡಿಯರು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೋಮವಾರ ಪೇಟೆ; ವಿರಾಜ ಪೇಟೆ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ವಾಸಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿಯ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ; ಸುಳ್ಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಡುವಣ ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ನಾಯಕನಿರಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ವಾಸ್ತವ ಸಂಘರ್ಷವಿರಬೇಕೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಕರಿಯ'ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಹೇಳುವ "ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ"ದ ಹುಡುಕಾಟ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ "ಸ್ಥಳ" ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆವರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿಮಲೆ, ಹಿರಿಮಲೆ, ವಿಟ್ಲ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಕಳದ ವಿಷಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು ಕಿರಿಮಲೆಯ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ. ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಕೆಲವರು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರವೂ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಬರುವುದಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಿರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಮಲೆಕುಡಿಯರು, ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾರಿಹೊಲೆಯರಂತೆ ಇರುವವರಲ್ಲ. ಮಾರಿಹೊಲೆಯರು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದವರಲ್ಲ. ಮಲೆಕುಡಿಯರು 'ಕುಮರಿ' ಬೇಸಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದವರು. ವನ್ಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡವರು. ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಕಾರಂತರು ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ವಿಶೇಷವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ

ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈವೊತ್ತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರೆಯದಿರುವ ಕೊರಗರು 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಶೋಷಿತರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರನ್ನು ವೈದಿಕ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ; ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾರಂತರನ್ನು ವಾಚಾಮಗೋಚರ ಬಯ್ಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೆಲವು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪರಿಕರವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾರಂತ ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಪು.ತಿ.ನ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಕಾರಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಕುವೆಂಪು-ಶೂದ್ರ ಎಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಢಾಳು ಢಾಳಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ತಂಡವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಲಾಕಾರರ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಖಾಸಾ ಅನುಭವವನ್ನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಇದರ ಅಂತರಾರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಗೂ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಎತ್ತಿಕೊಂಡವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಅದು ಅನಂತರ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪ-ಸ್ವಲ್ಪ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅನನ್ಯ ಅನುಭವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಚಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಬೇರೆಯವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಾಚಾ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಾದದ ಅಂತಿಮ ತಿರುಳು ಏನೆಂದರೆ ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವನ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೂ

ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಬಿಡುವುದು. ಇದರ ಫಲಿತವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಸಾಧ್ಯ.[೧] ಕಾರಂತರು; ಕುವೆಂಪು; ನಿರಂಜನ ಮುಂತಾದವರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ, ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಕ್ಕೆ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬನಿಯಾ ವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆ? ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರದ್ದೇ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮೂಹ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರ ಕುಲ ಗೋತ್ರಗಳ ವಿವರ ಹೆಚ್ಚಿನವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಓದುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು ಯಾರೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರೆಲ್ಲಾ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಾಯಕವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೊಸರಿನ ಮಂಗಮ್ಮ, ರಂಗಪ್ಪನ ದೀಪಾವಳಿ, ಕಾಕನ ಕೋಟೆ, ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರದಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜಾತಿಯು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ v/s ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸರಳ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವೆಂತಲೂ; ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವೆಂತಲೂ ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸರಳವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರವೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಉಪಯೋಗವಿದೆ? ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಮಾನಗಳುಂಟಾದುದು ಮಾತ್ರ ಲಾಭ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಜಾತಿಗೂ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ; ಜಾತಿಯ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಕ್ರಮ; ಬ್ರಿಟೀಶರು ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಕ್ರಮ; ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಳಗೆ ತರಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ; ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೂ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಗೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸುಲಭೋಪಾಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ, ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.[೨]

೨. ಕಾರಂತರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ?

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಉಂಟಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

> "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೀ ಬೇಕು ಅಂತ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇರ್ತಾರೆ. ನಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಒಂದು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದದ್ದು. ನನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡು ಬರೀತೇನೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರೀಲಿಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಸಂವಾದ ೪, ೧೯೮೮)

ಮಲೆಕುಡಿಯರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಜನಾಂಗವಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವರು ಪ್ರಬಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರದು ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತವರ್ಗ, ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶಿಶಿಲ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳ; ನಿರಿಯ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಜಾಸ್ತಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕಿನ ಮಲೆ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬಗಳಿವೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಅಂದರೆ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಕುಡಿಯರು ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಎಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂವಿಧಾನಿಕವಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಗಿರಿಜನ ಪಟ್ಟಿಗೆ (S.T.)[೩] ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊರಗರನ್ನು ಮತ್ತು ಮಲೆಕುಡಿಯರನ್ನು ಗಿರಿಜನರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಿರಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮಲೆಯೆಂದರೆ ಸಣ್ಣ ಬೆಟ್ಟ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ.

"ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ನೆರಿಯ ಎಂಬ ಮಲೆಗೆ ನಾನು ಮಲೆ
ಕುಡಿಯಯೊಕ್ಷಿ ಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ,
ಆ ಪ್ರದೇಶದ ದೆವ್ವ ಕಲ್ಕುಡ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು"

ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

(ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ.೨, ೧೯೯೪, ಪು.೩೮೧)

ಈ ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಂತರ್‌ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅನಂತರ 'ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು' ಎಂಬ ಚಲನಚಿತ್ರವೂ ಆಯಿತು.[೪] ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಹಿಂದುಳಿದವರು. ಅಂಥ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉದಾರತೆಗಳು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರ ಜೀವನಾಡಿಗಳು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ: ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧಜೀವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದರ್ಶ ಮಾನವೀಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ; ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ; ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನು ತುಂಬು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯಧರ್ಮ; ಮನುಷ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಡಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವು ಟೀಕಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಯಾಕೆ ನವ್ಯದ ಯಾವ ಲೇಖಕರೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ದಾಖಲಿಸಲು ನವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಅಡ್ಡ ಬಂತೆ?

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ: ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬನ ಆಸಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಎಳೆಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಥನದ ಸಂವಿಧಾನ. ಕಥನ ಸಂವಿಧಾನವು ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನ ಪರವಾದ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಹೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು (೧೯೫೧) ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಕುಡಿಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಿಚಯ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಸ್ಥೂಲ ಚಿತ್ರ ಅವರಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯಾದರೂ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಉಳಿದ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯೇ ಸ್ಥಾನವಿದೆ."

ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವಿದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಹದ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರಿಗೂ, ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಬೇಕೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ: ಕುಡಿಯರಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳ ಬೇಕೆಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯು ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುತ್ತೂರು; ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ; ಸುಳ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

೧. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು: ಹವ್ಯಕರು; ಮಾಧ್ವರು ಸಾರಸ್ವತರೆಂಬ ವರ್ಗ - ಭೂಹಿಡುವಳಿ - ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿ, ಪೌರೋಹಿತ ವೃತ್ತಿ.
೨. ಬಂಟರು - ಭೂಹಿಡುವಳಿ - ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ - ಮಾತೃಮೂಲೀಯ

ಪದ್ಧತಿ, ಹಿಡುವಳಿಯೇ ವೃತ್ತಿ.

೩. ಗೌಡರು - ಭೂಹಿಡುವಳಿ - ಬೇಸಾಯ.

೪. ಜೈನರು - ಭೂಹಿಡುವಳಿ - ಸ್ವಯಂಬೇಸಾಯ - ಇಲ್ಲ.

೫. ಬಿಲ್ಲವರು - ಸೇಂದಿಮಾರಾಟ ವೃತ್ತಿ - ಸ್ವಯಂ ಜಮೀನು ಕಡಿಮೆ.

೬. ನಾಯ್ಕರು (ಮರಾಠಿಯವರು) - ಮರಾಠಿ ಮನೆಮಾತು - ಜಮೀನು ಕಡಿಮೆ - ಕೂಲಿ ವೃತ್ತಿ, ಮಕ್ಕಳ ಕಟ್ಟು.

೭. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂರು - ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

೮. ಸಮಗಾರರು - ಚರ್ಮದ ಕೆಲಸ.

೯. ಭಂಡಾರಿ ವರ್ಗ - ಕ್ಷೌರಿಕ ವರ್ಗ.

೧೦. ಮಣಿಯಾಣಿ - ಮಲೆಯಾಳಂ ಮನೆಮಾತು ಕೂಲಿ ಕೆಲಸ.

೧೧. ಪಂಬದರು - ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ
ನಲಿಕೆಯವರು - ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ
ಮೇರರು - ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ
ಕೊರಗರು - ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

೧೨. ಮಲೆಕುಡಿಯರು - ಬೆಟ್ಟ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು

ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.

೧. ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗ - ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂ ದುಡಿಯದ ವರ್ಗ.

೨. ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ತಾವೇ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ.

೩. ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ

೪. ಇದ್ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಡದಿರುವ ಇತರ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ವರ್ಗ. (ಉದಾ. ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವುದು, ಬುಟ್ಟಿ ತಯಾರಿಕೆ ಕ್ಷೌರ ಇತ್ಯಾದಿ.)

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಕೃಷಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ವರ್ಗ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದವರು ಆಯಾ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದುಡಿಮೆಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ

ಅಥವ ಆಸ್ತಿಯ ಆಸರೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ (Space) ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೆಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಜಾತಿ (ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ)ಗಳ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ - ಕಾರಂತರಿಗಿರುವುದು ಒಂದು ತಾಟಸ್ಥ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇದಕ್ಕೂ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ? ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಯಾದರೂ ಯಾಕೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ? ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಯಾಕೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ? ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದರ ಬೇರು ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಕಾರಂತರು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಕುತೂಹಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊರಗರನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವು ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೊರಗರು ಬುಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊರಗರು ಮಾಡಿರುವ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೂ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಂತೂ ದೂರದ ಮಾತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಈ ಧೋರಣೆಯು ೧೯೩೦ರ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸಿತು. ಇದೊಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯು ಒಂದು ಆಂದೋಲನದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾರ್ನಾಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರು; ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗರಾಯರಂಥವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.[೫] ಇವರ ಪ್ರೇರಣೆ ಕಾರಂತರ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'.

ಪ್ರದೇಶ; ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಕೆಂಚನ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ.

> "ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ಹಳೆಯ ಕತೆಯಿದು, ಇಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೂ ಆ ದಿನಕ್ಕೂ ಆವರಣದಲ್ಲಿ, ಕುಡಿಯರು ಬಾಳಿ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವಾದರೂ ಕುಡಿಯರ ಕೆಂಚ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಣಬಲ್ಲ. ಅವನಿಗೀಗ ಅರವತ್ತು ವಯಸ್ಸಿರಬಹುದು ಆ ಅರವತ್ತು ವಯಸ್ಸಿನ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲೇ ಅವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಳಗದ ಅರಣ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲದ ಎಣಿಕೆ, ಸಂವತ್ಸರದ ಎಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಗೊತ್ತುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಲೆಕ್ಕ ಕೆಂಚನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜನಕ್ಕೂ ಆ ಲೆಕ್ಕ ಇರುವುದು ಅಷ್ಟಕಷ್ಟೆ."

ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿವರದಿಂದ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು; ಅದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರ. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಈ ಮಟ್ಟಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲದ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಕೆಂಚನಿಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವಯಸ್ಸು ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಳೆಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ವಿವರವೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪಂಚಾಂಗವಿದೆ. ಪಂಚಾಂಗದ ಮುಹೂರ್ತದ ಪ್ರಕಾರ ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶುಭವಾರ; ಶುಭದಿನ; ಶುಭಕರಣ; ಶುಭಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿಗದಿತ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಪಂಚಾಂಗವಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯೋದಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯಾಸ್ತ ಹಾಗೂ ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸೂಚಕಗಳು. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರರು ಅವರಿಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮವಾಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಕಾಲಸೂಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ತುಂಬಾ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕೆಂಚನ ತಾತ, ಮುತ್ತಾತಂದಿರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಜನಗಳು

ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ, ಅದೂ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯ, ಬೀಡಿಗೆ
ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಸಲಿಸಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು (೨೦೦೧, ಪು.೧೮೨)

ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಗೆ ತುಳುವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಧನಿಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬೆಳೆದ ಫಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಧನಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ ಈ ಹಬ್ಬಕ್ಕಿದೆ. ವಿಷು ಸಂಕ್ರಮಣ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ.[೬] ಕೇರಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ. ಫಲಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನೀಡಿದರೆ ಆಳುವವರು ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನ ವರ್ಗ ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಸ್ತ್ರ ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಇತರ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಗಣನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮುಖಾಂತರ ಆಯಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕಾಲದ ಪರಿಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾಲದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ದಿನಗಳು; ಕಾಲ ಇತ್ಯಾದಿಗೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೂಚಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ತಳದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚ ತಾತ, ಕರಿಯ ಮೊಮ್ಮಗ ವೃತ್ತಾಂತದಿಂದ ಹಾಗೂ ಕೆಂಚನ ಮುದಿ ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರಿಯನ ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳು ವಿವರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಜಮಾನ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಖಳನಾಯಕನಂತೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ಸನ್ನಡತೆಯವನಲ್ಲ. ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟನ ಮಗ ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯನ ಆಡಳಿತವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ತಿರುಮಲಭಟ್ಟನನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯನದು ತುಂಬಾ ಉದಾರವಾದ; ಕೇಡಿಲ್ಲದ ಮನೋಭಾವ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕವಿದೆ. ಕೆಂಚ-ಕರಿಯ; ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ-ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯ ಇವರ ನಡುವಿನ ಕಾಲವನ್ನು; ಅದರ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬುವುದು ತುಕ್ರ; ಕೆಂಪಿ; ಗಿಡ್ಡಿ ಮುಂತಾದವರು.

ಇಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಆವರಣವಿರುವುದು ಕಿರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರದ ಪ್ರದೇಶವಿದು. ಕಿರಿಮಲೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಕಿರಿಮಲೆಯಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ

ಹಿರಿಮಲೆಯಿದೆ. ಮಲೆಯು ಬೆಟ್ಟದ ಸೂಚಕ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಿರಿಮಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕಿರಿಮಲೆಯು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿದೆ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು.೧೮೧). ಕಿರಿಮಲೆಯು ಹತ್ಯಡ್ಕದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಳ (ಅದೇ. ಪು.೧೮೧, ಪು.೧೮೫). ಈ ಕಿರಿಮಲೆಯಿಂದ ಕೆಂಚ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಿರಿಮಲೆಗೆ ವಿಟ್ಲದ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ, ಯಜಮಾನಿಕೆವಹಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಕಳಕ್ಕೆ ಬಗ್ರಾಂಜ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಗಿಡ್ಡಿ ಅವನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯನೂ ಕಿರಮಲೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ಥಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ನಕ್ಷೆ ೧ ಗಮನಿಸಿ.)

ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಮಲೆ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಆಗುಂಬೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಯವರೆಗೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ, ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಮತ್ತು ಮೂರ್ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಡಿ.ಬಿ. ರಾಮಾಚಂದ್ರಾಚಾರ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೯೯೩, ಪು.೮) ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕುಲೆಯವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾರಿಮಲೆ, ಪಂಜಾರುಮಲೆ, ಅಂಬೊಟ್ಟೆ ಮಲೆ, ಎಲಿಮಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ವಾಸಸ್ಥಳ (ಅದೇ.ಪು.೯)[೭] ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಹಿಂದುಳಿದವರಾದರೂ ಕೆಲ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲ.

ಕುಡಿಯರನ್ನು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಗೌಡರು, ಜೈನರು ಹಾಗೂ ಕೊಡವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್ ಡಿ.ಬಿ., ಅದೇ.ಪು.೨೩) ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವವರು. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದೆರಡು ವಿವರಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಬ್ಬದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಏಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಅವರು ಬೀಡಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಾದರೂ ನಿತ್ಯ ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನವಲ್ಲ. ಬದಲು ಬೀಡಿನಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಮನ್ನಣೆಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು.೧೮೨), ಮಲೆಯಿಂದ ಬರುವಾಗ ಜೇನು, ಸೀಗೆ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ.ಪು.೧೮೨). ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಹಣದ ಬೆಲೆಯು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜೇನು, ಸೀಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅವರು ಕನ್ನಡಿ, ಗಾಜು, ಕರಿಮಣಿ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆ, ಸೂಜಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ.)

ಈ ವಿವರಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಕಥಾನಕವಲ್ಲ. ವಿಲಾಯತಿಯ ಕಾಲದ ಕಥಾನಕ. ವಿಲಾಯತಿಯು ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಚೂರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸಬಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಹಣದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕುಡಿಯರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮಿತಿಯಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ವಿನಿಮಯದ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು:

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಹಾಕಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಆದರೆ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೇನು; ಸೀಗೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆ, ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.[೮] ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖೇನ ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿರುವಂತೆಯೇ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದೇ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೯] ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರದ್ದು. ಅವರು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವು ತುಂಬಾ ತೊಡಕಿನದಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವು ತುಂಬಾ ತೊಡಕಿನದಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಅವರೆದುರುಗಡೆಗೆ ಒಂದು "ನಾಗರಿಕ" ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ' (Individualism) 'ಜ್ಞಾನ' (Knowledge) 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ' 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನು' 'ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆ' 'ಸಮಾನ ಕಾನೂನು' 'ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ' (Structural Change) 'ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಲ್ಯನಾಶ' 'ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಾಶ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಿತ್ತು. ಜಾತಿ; ಬುಡಕಟ್ಟು; ಜನಾಂಗವಾದ; ಧರ್ಮ - ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಯುರೋಪ್‌ನ ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತ್ತು. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು. ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಉದ್ಯೋಗವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದವುಗಳು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕುಟುಂಬಗಳಂತೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿಮಲೆಯದ್ದೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತು. ಪಕ್ಕದ ಹಿರಿಮಲೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಚಾತುರ್ವರ್ಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ X ದ್ರಾವಿಡ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ X ಶೂದ್ರವೆಂಬ ಧ್ರುವೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[೧೦] ಬುಡಕಟ್ಟು ಈ ಕಥನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಲೀ

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ - ಒಂದು ಚಿರವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದಾಗಲಿ; ಅದನ್ನು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಅದರ ಉದ್ಯೋಗ; ಧರ್ಮದ ಜೊತಗೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ, ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ; ಆಯಾ ಗುಂಪುಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧೧]

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಅವರದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರ ಪರಿಚಯವೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಯಜಮಾನ್ಯವಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಯಜಮಾನ್ಯ ವಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುಡಿಯರು ಕುಲಾಚಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂವಹನವಿಲ್ಲ.

ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಡುವುದು

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಚಿತ್ರಣವೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ. "ಸೊಸೆಯು ಹಡೆದಳು - ಗಂಡು ಕೂಸನ್ನು ಕೊಂಡ ಜೀವಕ್ಕೆ ದೈವ ಬದಲು ಜೀವ ಸಲಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕೆಂಚ. ಆ ಕೂಸೇ ಈಗ ಅವನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವ ಕರಿಯ, ಸುಬ್ಬ ಎಂದು ಅವನಿರಿಸಿದ ಹೆಸರು ಅದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಕರಿಯ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಕರಿಯನೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಮಗುವಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತು. ಅದೇನೇ ಕರೆದು ರೂಢಿಯಾಯಿತು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಗಳಿಗೆಗೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಕುಕ್ಕೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದದ್ದು ನಿಜ. ತನ್ನ ದೆವ್ವ ಇದನ್ನೂ ಕೊಂಡರೆ ಎಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಒಳಗಿಂದೊಳಗೆ ಅಂಜಿ, ಇಕೋ, ಇದು ನಿನ್ನದು. ಅದನ್ನು ಕಾಯುವ ಭಾರ ನಿನ್ನದು ಎಂದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನನ್ನು ಬೇಡಿದ್ದ ಕೆಂಚ" (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು..ಪು.೧೬೪) ಕುಡಿಯರ ಕೆಂಚ ತನ್ನ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವಾಗ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ; ಶಿಶಿಲ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಯ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಾಗ ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಇಡುವುದು ರೂಢಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಎನ್ನುವ ಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರನ್ನು ಸುಬ್ಬ ಎಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೇಸಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತಾತನೇ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ

ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದರೆ ಅಥವಾ ಮಗು ದೇವರ ಹರಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಆಯಾ ದೇವರ ಹೆಸರಿಡುವುದು ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ - ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೆಸರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜನ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿನ ತಂದೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಮಗನಿಗೆ; ತಾಯಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊದಲ ಮಗಳಿಗೆ; ತಾಯಿಯ ತಂದೆ (ಅಜ್ಜ) ಎರಡನೆಯ ಮಗನಿಗೂ ತಾಯಿಯ ತಾಯಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಮಗಳಿಗೂ ಇಡುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ (ಆನುವಂಶಿಕ ಹೆಸರು) ಹೆಸರಿಡುವ ಕ್ರಮವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಹೆಸರು ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನ ಅಥವಾ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿರಿಯರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೋಮವಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಚೋಮ (ಸೋಮ>ಚೋಮ: ಪುಲ್ಲಿಂಗ) ಚೋಮು (ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ) ಮಂಗಳವಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ (ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಂಗಳವಾರಕ್ಕೆ>ಅಂಗಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಂಗಳವಾರ ಅಂಗಾರ. ಅಂಗಾರ (ಪುಲ್ಲಿಂಗ) ಅಂಗರು; ಅಂಗಾರ) ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ.[೨] ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಗಂಡು	**ಹೆಣ್ಣು**
ಕೆಂಚ	**ಚೆನ್ನಿ**
ಬೂದ (ಬುಧ)	**ಕೆಂಪಿ**
ತುಕ್ರ (ಶುಕ್ರವಾರ)	**ಚಿಕ್ಕಿ**
ಕಾಳ	**ಗಿಡ್ಡಿ**
ಚೌಡ	
ತಿಪ್ಪ	
ಚನಿಯ (ಶನಿವಾರ)	
ಬಿರುಮ	
ಬಟ್ಯ	

ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ದಿನದ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನ್ವರ್ಥನಾಮಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಯಾವ ಹೆಸರುಗಳು ಕೂಡಾ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಕೆಂಚಜ್ಜ ಕೆಂಪಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. "ಇಗೋ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಸ್ವಾಮಿಗೆ

ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೋ, ನನಗೊಂದು ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ, ನಿನ್ನ ತನಕ ಬಂದು ಅವನ ಚವಲ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದುಕೋ. ಆದೀತು ಅವನ ಒಲಿದರೆ ಆಗಲಾರದ್ದುಂಟೇ?" (ಪು.೨೨೫-೨೬) ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಚವಲ (ಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿ ದೇವರಿಗೆ ಮುಡಿಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಕ್ಷೌರಮಾಡಿಸುವುದು). ಮಾಡಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಸಾವು ಮತ್ತು ಶವಸಂಸ್ಕಾರ

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗ ತಿಪ್ಪ ಸತ್ತುದಕ್ಕೆ ಕೆಂಚ ಕಲ್ಕುಡನು ಬಲಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡನೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೬೬೩). ಹಾಗೆಯೇ ತಿಪ್ಪನ ಶವವನ್ನು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ಸೊಸೆಗೆ ತೋರಿಸದೆ ಬೂದಿ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ (ಅದೇ.) ಸಾವು ಎಂಬುದು ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸೂತಕವೂ ಹೌದು (ಪು. ೧೬೬). ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತಕದ ಕುರಿತು ಬರುವ ಒಂದೆರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

"ಚಿಕ್ಕಿಯ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೋ ಹೇಗೋ ಮುಗಿದವು. ಕೆಂಚ ಕರಿಯನಷ್ಟೇ ನಿಸ್ಸಹಾಯನಾದ ಮಗುವಾದ. ಈ ಏಳು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಆಯುಷ್ಯವೇ ಅವನಿಂದ ಕರಗಿ ಹೋದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ಮೈಮನಗಳೆರಡೂ ನುಜ್ಜುಗುಜ್ಜಾಗಿದ್ದವು. ಆ ನೋವು ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಚಿಕ್ಕಿಯ ಬೊಜ್ಜಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು ಅವನು" (ಅದೇ ಪು. ೧೮೮) ಕೆಂಪಿಯ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರಿಯ ಗುರಿಕಾರನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಗುರಿಕಾರನಂತೆ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಈ ಜೀವವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಕಂಬನಿಗರೆದು ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಬೂದನ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಏಳುದಿನಗಳ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವ ತನಕ ಅಲ್ಲಿದ್ದು, ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಡೆಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮಾಯವಾದ (ಅದೇ. ಪು.೩೬೬).

ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸುಡುವುದು; ಏಳುದಿನದ ಸೂತಕ; ಅನಂತರ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಗುರಿಕಾರ ಸತ್ತವರ ಜೀವವನ್ನು ಹಿರಿಯರು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ "ಇವರಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಹೂಳುವೆಯೂ ಸುಡುವ ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಸತ್ತ ಏಳನೇ ದಿನ ಹೂಳಿಟ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಚಪ್ಪರ ಕಟ್ಟಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮಡಿವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಗಸನಿಂದ ಹಾಕಿಸುವರು ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಹೊಯ್ದು ಚಪ್ಪರದ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪ ಇಡುವುದು. ಅನಂತರ ಅಕ್ಕಿಕಾಳನ್ನು ಚಪ್ಪರಕ್ಕೆ ಬಿಸಾಡುವರು" (ಕಮಲಾಕ್ಷ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩೯). ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರು ಹಿರಿಯರ ಲೋಕವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮದುವೆ; ಮರುಮದುವೆ; ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ

ಕರಿಯನ ತಾಯಿ ಚಿಕ್ಕಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಿತ್ತು, ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ನ್ಯಾಯವಿತ್ತು. ಜೀವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಅಂತಿತ್ತು. ಮಾವನಿಗೆ ಅಂಜಿಯೋ ಮಗನನ್ನು ನೋಡಿಯೋ ಅದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದಳು (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೬೪). ತಿಪ್ಪನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವನ ತಾಯಿ ಚಿಕ್ಕಿಯು ಮರುಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯ ಮರುಮದುವೆ ಅನೈತಿಕವಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರು ಮರುಮದುವೆ ಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಜಾರಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅಂಥವರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ; ಹೆಣ್ಣಿನ ಮರುಮದುವೆ; ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂವಿಧಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವು ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಕೆಂಪಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತುಕ್ರನ ಯೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಎರಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತರಬಾರದೆಂದು ಕುಲಾಚಾರ ಏನೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ (ಅದೇ. ಪು.೧೮೦).

ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆಯ ಮನೆಗೆ ಎಳ್ಳೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು.೧೮೧). ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡದಿದ್ದರೆ ಅವಳ ತೌರುಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಂಟುತನ ಮುರಿಯಿತು ಎಂದರೆ ಸಾಕು ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ (ಪು.೨೨೦). ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೊಂದಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮರುಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು (ಪು. ೨೨೧). ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.[೧೩]

ದೈವಗಳು: ಕುಲದೈವ: ಮಲೆದೈವ: ಶಿಷ್ಟ ದೈವಗಳ ಸಮಾಗಮ

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸವಿವರವಾಗಿ ಬರುವ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ ಮುಖ್ಯ ಕುಲದೈವವೂ ಹೌದು. ಕಲ್ಕುಡ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಗ್ರಾಮದೊಳಗೆ ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆರಾಧನೆ ಹೊಂದುವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕುಡವೂ ಒಂದು. 'ಕಲ್ಕುಡ' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ; ಕೊಲೆ ಅಥವಾ ಆಕಾಲ ಮರಣ ಹೊಂದಿ ಆಗಿರುವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ (ಕೆ.

ಚೆನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ೧೯೯೦, ಪು. ೪೪-೪೫;೧೦೬). 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಕೋಲ ಕೊಡುವುದು (ಪು. ೧೬೩) ಸೂತಕದಿಂದ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದು (ಪು. ೧೬೬) ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು (ಪು. ೧೬೨) ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೈವಾರಾಧನೆಯ ಕುರಿತ ಆಚಾರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರವು ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಕಲ್ಕುಡ ಇಡಿಯ ಕಿರಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೈವ ಕಣ್ಣೆಟುಕುವಷ್ಟು ದೂರದ ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಅಧಿನಾಯಕನಾಗಿದ್ದು ತನ್ನವರಿಂದ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರ ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಆ ಕಲ್ಕುಡ ಎಂದೆಂದೂ ಕುರಿಕೋಳಿಗಳ ಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆದು, ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟ ದೈವವೇ ಅಲ್ಲ. ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ನರಮನುಷ್ಯನ ತಲೆಯನ್ನೇ ಕೊಂಡ ದೈವ ಅದು! ಅಲ್ಲದೆ, ಹತ್ತು ಹದಿನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಅಪೂರ್ವ ಉತ್ಸವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಜನ ಹಿಡಿ ಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಸವ ಜರುಗಿಸಿ, ಭಕ್ತರು ಕೇಳಿದಂಥ ವರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಮೆರೆದ ಹಿರಿಯ ದೈವ ಕಲ್ಕುಡ" (ಅದೇ ಪು. ೧೬೨). ಆದರೆ ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ಮೀರಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರನ್ನು. ಅವನು ಕಲ್ಕುಡನಂತಹ ಗಣಗಳಿಗೆ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯೇ ಒಡೆಯನು ಎಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಯಾದರೂ ಬಲ್ಲ (ಪು. ೧೯೦). ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಿರಿಮಲೆ ಕಿರಿಮಲೆಗೆ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ. ಅದರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಎರಡೂ ಮಲೆಯವರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಕುಡ ಕುಡಿಯರ ಪ್ರಮುಖ ದೈವ. ಅದು ಕುಲದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ.[೪] ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೈವವಾಗಿ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನಿಗೂ ಮಾತಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೈವ ಮಲೆರಾಯ. ಇದು ಗಂಡು ದೈವವಲ್ಲ. ಕೆಂಚ ಸಾಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು: "ನನ್ನ ಮಲೆರಾಯನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಸುಲಿದಿಡು. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದೇವರಿಗೆ ಒಂದನ್ನು ತೆಗೆದಿರಿಸು ಅವನ್ನಷ್ಟು ಮುಟ್ಟಿಸು" (ಪು. ೨೪೭). ಜನರು ಉಚ್ಚರಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. "ಮಲರಾಯಿಯಂತಹ ಒಂದು ಭೂತವು ಮೊಲೆಕಟ್ಟು ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿದರೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣುಭೂತ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನರು ಮಲರಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದದಲ್ಲಿ ತುಳುವಿನ ಪುಲ್ಲಿಂಗ ಸೂಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಎ' ಸ್ವರ ಬಂದಿದೆ. ಇದೇ ಭೂತವು ಪೌರುಷದ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಮೀಸೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವಿರುವ ಮುಖವಾಡ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಕೆ ಚೆನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ೧೯೯೦, ಪು.೩೯).

ಇದಕ್ಕೆ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಂದಿಯ ಮಖವಾಡವಿದೆ (ಅದೇ. ಪು.೧೩೯) 'ಮಲೆರಾಯ' ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚನ ಕುಲದೈವ."[೧೫]

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿಷ್ಟ ದೈವವೆಂದರೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು. ಕೆಂಚ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು - ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಕುಡಿಯರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಕುಡಿಯರ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಇರುವ ವಿಚಾರ (ಪು. ೨೦೦) ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಕುಡಿಯರು ದೇವ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ದೇವ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದ. ಉತ್ಸವಕ್ಕೆ ಚಪ್ಪರ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ, ದಳಿನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಹಣತೆಯಿಟ್ಟು ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದ ರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ನೆರವಾದ (ಪು.೨೦೧). ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಲೆರಾಯ, ಕಲ್ಕುಡರಿಗಿಂತ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೊಡ್ಡದೇವರು. ಭೂತಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ

೧. ಮಲೆರಾಯ - ಕೆಂಚನ ಕುಲ ಭೂತ - ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡ - ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಕೇತ

೨. ಕಲ್ಕುಡ - ಕುಡಿಯರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಭೂತ - ಪೂರ್ವಿಕರ ಆರಾಧನೆಯ ಸಂಕೇತ

೩. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ - ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಶಿಷ್ಟದೇವರು - ನಾಗದೇವತೆ

ಮಲೆರಾಯ ಭೂತದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧನೆಯಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಂದಿಯ ಕಾಟ ಹಾಗೂ ಭೂತದ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಲ್ಕುಡನ ಬಗ್ಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆತ್ಮವಿದೆ, ಆತನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಅದು ಸದ್ಗತಿ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ, ಕೊಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕಾಲ ಮರಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಜೀವ ಪ್ರೇತವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭೂತಗಳ ಉಗಮದ ಕಥಾನಕಗಳು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಉದಾ: ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ (ಕಾಳೇಗೌಡನಾಗವಾರ, (ಸಂ.) ೨೦೦೦, ವಿವೇಕ ರೈ - ಪಾಡ್ದನಗಳು, ಪು.೯೦) ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಒಂದು ಶಿಷ್ಟದೇವರ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮೂರು ದೈವಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೈವ. ಇನ್ನೊಂದು ಇಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು - ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರಾಧನೆಯ ದೇವತೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಲೆರಾಯ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಲದೈವ. ಆದರೆ ಕಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆಗೆ; ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ; ಜಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಭೂತ ಕಲ್ಕುಡ. ಇಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಕುಡನ ಮಾತು ಮೀರಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಕುಡ ಮುನಿದರೆ ಸಾವು ಎನ್ನುವ ಭಯವಿದೆ. ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು. ಆದರೆ ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತ ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಪೋಷಕ ಅಥವಾ ಪಾಲಕನಾದ ಭೂತ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ದೇವತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ದೇವತಾ ಉಪಾಸನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಆರಾಧನೆಯು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಬೆಳೆ ಪೈರು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಕಲಹದ ನಿವಾರಣೆ. ಕುಡಿಯರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ ಇವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವಕ್ಕೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ದೇವತಾರಾಧನೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಭೂತವನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂಜಾರಿ ಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಬೇಕು. ಆವಾಹನೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಪೂಜಾರಿಯೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ. ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯು ಭಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ನಿವೇದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯು ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇನು? ವಾದವಿಷ್ಟೆ? ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಆರಾಧನಾಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಆರಾಧನೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿಬಂತೋ ಆಗ ಆರಾಧನೆಯೂ ಒಂದು ವಿಧಿವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆರಾಧನೆಯು ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಹಾರವಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಭೂತ ದೈವ ಮುಂತಾದ ಆರಾಧನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ನಿವೇದನೆ ಸಾಧ್ಯ. ರೋಗ ರುಜಿನದ ಭಯ ಅದರ ನಿವಾರಣೆ; ಬಲಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಆಚರಣೆಗಳು ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪದವುಗಳಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯಿಂದ ಉಳಿದ ಬಲಿಗಳು ತಪ್ಪಿಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ; ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾವೂ ಕೂಡಾ ಪರಿಹಾರವಾಗಬಹುದು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ

ವಿಧಿವಿಧಾನ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ; ಅದರ ಮಂತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು; ಭೂತದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರವರ್ಗದ ಪ್ರಮುಖ ಆಚರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಭೂತಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರು ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮನೆದೇವರು; ಗ್ರಾಮದೇವರು; ಭೂತದ ಬಗೆಗಿನ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೆದೇವರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪೂಜೆಯೆಂದು ಕರೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಮಟ್ಟದ; ಇಲ್ಲವೇ ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಮಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಏಕಾಂತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ನೇಮ (ನಿಯಮದಿಂದ ಜನ್ಯ) ಕೋಲ (ತುಳು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೆಲವು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸ್ಥಾನಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಧರ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪಿಯು ಬದಲಾಯಿತು. (ಉದಾ. ಭೂತಗಳ ನ್ಯಾಯತಿರ್ಮಾನ) ಧರ್ಮ ಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಧರ್ಮದ್ವ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಯಿತು. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯ.

ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ವಿವರವೊಂದು ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. "ಆ ಮಲೆಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕುಡಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಬೀಡಿನ ಮೂಲದ ಆಳುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಮೂಲದ ಆಳುಗಳೆಂದರೆ ಗುಲಾಮರಲ್ಲ. ಬೀಡಿನ ಇತರ ಒಕ್ಕಲುಗಳಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಟ್ಟು, ನಿರ್ಬಂಧ ಇದ್ದವರಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಬೀಡಿನ ಬಲ್ಲಾಳರ ಒಡೆತನ ಒಪ್ಪಿ ಬಂದವರಷ್ಟೆ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕೆಂಚನ ತಾತ ಮುತ್ತಾತಂದಿರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಜನಗಳು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ, ಅದೂ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯ, ಬೀಡಿಗೆ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಸಲ್ಲಿಸಿಬರುತ್ತಿದ್ದರು" (ಪು. ೧೮೨). ಆಳುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೀತದವರು ಬೇರೆ, ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಬೇರೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಬೇರೆ. ಜೀತದಾಳುಗಳಿಗೆ (ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತೆಯಾಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ). ಕೆಲಸದ ನಿಗದೀಕರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀತದ ಒಕ್ಕಲು ಕ್ರಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ

ಕಮ್ಮಿ. ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲು ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಚ್ಚು. ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲುಗಳಿಗೆ ಧನಿಗಳು ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಖಾಯಂ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ವೇತನಗಳಿವೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬಟ್ಟೆ ಬರೆ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಸುವಿನ ಚಾಕರಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವರದೇ ಕೆಲಸ. ಬೇರೊಂದು ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಗೇಣಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳು. ಅವರು ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಮಾರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೊತ್ತದ ಗೇಣಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಧನಿಯ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಯಾವುದಾದರೂ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗದ ಹಕ್ಕು ಯಜಮಾನರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಧಣಿಗಳಿಗೆ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿಯರು ಈ ಬಗೆಯವರು. ಅರಣ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಜೇನು ಸೀಗೆಕಾಯಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಗನಿಯ ಹೆಂಡ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾಳೆಯ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಅಂಬಲಿ ಮಾಡಿಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೭೪, ೧೭೭, ೧೭೮). ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದ ಪದ್ಧತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಇದರ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ವಿವರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: ಕುಡಿಯರೆಲ್ಲರು ಸೇರಿ, ಚಳಿಗಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಿನ ಇಪ್ಪತ್ತು ಎಕರೆ ಕಾಡು, ಪೊದೆ ಸವರಿ ಬಂದಿದ್ದರು, ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿದಿದ್ದರು. ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟು, ಬಿದ್ದ ಮರದ ಕೊಂಬೆ, ಎಲೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಜಮೀನಿನ ಅಗೆತ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಳಿಜಾರಾದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೈ; ನೇಗಿಲು; ನೊಗಗಳ ಆಟ ನಡೆಯುವ ಸಾಗುವಳಿ ಅದಲ್ಲ. ಅಂಥ ಬೇಸಾಯ ಕಣಿವೆಯ ಕೆಳಗೆ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಟ್ಟರಿಗೆ, ಬಂಟರಿಗೆ, ಗೌಡರುಗಳಿಗೆ, ಅಂತಹ ಬೇಸಾಯ. ಅಂದರೆ ಒಮ್ಮೆ ನೆಟ್ಟನೆಲದಲ್ಲೇ ತಿರುಗಿ ನೆಡುವ ಹವ್ಯಾಸ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನೇಗಿಲು, ನೊಗಕೊಂಡವರಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜಾನುವಾರು ಸಾಕಿದವರಲ್ಲ; ಏನಿದ್ದರೂ ಕೈಗೆಲಸ ಅವರದ್ದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಮರದ ಮೊನಚು ಕೋಲುಗಳಿಂದಲೇ ನೆಲಕುತ್ತಿ ಅಗೆದವರು. ಈಗ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ಮಲೆಯ ಏಲಕ್ಕಿ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಮಲೆಯ ಧನಿಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಪಿಕ್ಕಾಸು ದೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಅವರು ಕುಮರಿ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಮೊಣಚು ಕೋಲುಗಳಿಂದಲೇ ಅಗತೆ ಮಾಡಬೇಕು; ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾಡು ಸುಟ್ಟು ಆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅಗತೆಯಾದ ಬಳಿಕ, ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಕುಮರಿ ಬಿತ್ತನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ (ಪು.೧೬೮).

ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಶಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿ ಕೃಷಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ

ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಲಕರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಉಪಯುಕ್ತ. ಹಿಡುವಳಿ ಜಮೀನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ಸ್ವಂತಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಕೃಷಿ ಎಂಬುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕುಡಿಯರ ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಒಂದೇ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಕಂದಾಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಈ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವುದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸದ ಹಂಚುವಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೂಲಿಯಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯವು ಕುಡಿಯರ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃಷಿಯೂ ಹೌದು. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಿಂದ ಬರುವ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಪಾಲುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಉತ್ಪನ್ನ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿ. ಅದರ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಅಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಏಲಕ್ಕಿ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಲಕ್ಕಿ ಅವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇಡಿಯ ಮಲೆಯ ಏಲಕ್ಕಿ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಧಣಿಯೊಬ್ಬರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಏಲಕ್ಕಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯದ ನಿಗದೀಕರಣವಿದೆ.

ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಕಿರಿಮಲೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ (ಬಲ್ಲಾಳರಿಂದ ಕೊಂಡು ಕೊಂಡಾಗ) ಅದರ ಲಾಭ ನಷ್ಟದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ವಿಟ್ಲದಿಂದ ಕೂಲಿಯವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವಾಗ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೧೮೩-೧೮೪). ಇದರ ಮೂಲಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಲ್ಲಾಳ; ತಿರುಮಲಭಟ್ಟರಂಥವರಿಂದ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೂ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಲ್ಲಾಳರು ಏಲಕ್ಕಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ; ಕಿರಿಮಲೆಗೂ ಬಂದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಕಿರುಮಲೆಗೆ ಬಂದವನು ಏಲಕ್ಕಿ ಕೃಷಿಯ ಲಾಭ ನಷ್ಟದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ತಂದ. ಕುಡಿಯರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದ. ಧಣಿಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ ಹಸನುಗೊಂಡಿತು

ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಿಂದ ಚಿಮಿಣಿ ಎಣ್ಣೆಯ ದೀಪ ಉರಿಸಲು ಕಲಿತರು. ಮಳೆಗಾಲದ ಒಂದೆರಡು ತಿಂಗಳು ಧನಿಯರು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಡಾರ ಹೂಡುವುದಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಏಲಕ್ಕಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ತಾವೇ ನಿಂತು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು (ಪು. ೧೮೬). ಏಲಕ್ಕಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂತು. ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಬೇರೆ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೂ ಬಂದವು.

"ಈ ಮಳೆಗಾಲದ ವೇಳೆ ಕುಡಿಯರಿರುವುದು ಕೇರಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರು ಬಿಟ್ಟಿ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಸನ್ನೊ ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪನ್ನೋ, ಇನ್ನೇನಾದರೂ ಒಡವೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೋ ಕೊಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು" (ಪು. ೧೮೫). ಇಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಉಪ್ಪುಕೊಡುವ ಧಣಿ. ಉಪ್ಪುಂಡ ಮನೆಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೆಲಸದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಏಲಕ್ಕಿಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಅವರ ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ತಾಳಮೇಳಗಳಿಲ್ಲ. ಕುಲದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಕುಡಿಯರು ತಿರುಮಲಭಟ್ಟನನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಿರುಮಲಭಟ್ಟನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವವನು ಅವನ ಮಗ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪಿಸಿದ ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಕುತೂಹಲ ರೂಪಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ.

ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆ

ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುಟ್ಟಾದಾಗ ಯಾರಿಂದಲೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಆಚಾರ ವಿಚಾರವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುಟ್ಟಾಗುವುದು ಶಾಪವೆಂಬಂಥ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. "ಕೇರಿಯ ಬಳಿ ಕಟ್ಟಿದ ಚಿಕ್ಕದೊಂದು ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕುಳಿತು, ಬೀಳಲಿನ ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅದು ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆ, ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೊರಗಾದಾಗ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ಕಳೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ" (ಪು. ೨೬೩). ಮುಟ್ಟು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ. ಅದೇ ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಅದೇ. ಪು. ೨೬೪). ಮತ್ತು ತಿರುಮಲಭಟ್ಟರು ಮುಟ್ಟಾದ ಕೆಂಪಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೨೬೩). ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜೀವನ

ದೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರ. ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೂ ಮೈಲಿಗೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ.

ಗುರಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೂಡು ಕಟ್ಟು

ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನಾಗುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ. ಅದು ಕುಲದ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆಂಚ ಸತ್ತಾಗ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಗುರಿಕಾರಿಕೆಯ ಪದವಿಯು ವಂಶ ಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬರುವಂಥದ್ದು (ಪು.೨೪೯). ಗುರಿಕಾರ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು ಧಣಿಗಳಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು (ಅದೇ. ಪು.೨೫೫). ಹಿರಿಯರು ಸತ್ತರೆ ಅವರ ನಂತರ ಗುರಿಕಾರರು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಏಳು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು (ಅದೇ. ಪು.೨೫೬). ಗುರಿಕಾರರನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡುಕಟ್ಟು. ಧಣಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ (ಪು.೨೫೬), ಕೂಡುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಿಂದ ತೆಗೆಯಿಸುವ, ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಮಾತು, ಬೊಜ್ಜದ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಸುಬಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೫೮). ಗುರಿಕಾರ ಪದವಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಗಾದೆಯು ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ದೈವ (ಪು. ೨೬೮). ದೈವ ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ ಪಟ್ಟದ ಕತ್ತಿ ನೀಡಿ ಗೌರವಿಸುವುದೂ ಇದೆ (ಪು. ೨೬೮). ಜಕಣಿ ಬಂದರೆ ಮಾತಾಡಿಸುವುದು ಗುರಿಕಾರ (ಪು.೨೯೯). ದೈವದ ಮೊದಲ ಪ್ರಸಾದವೂ ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ (ಪು.೪೨೪).

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರವಿದು. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿವೆ. ಕೂಡುಕಟ್ಟು (ಹಿರಿಯರ ಸಭೆ), ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಷತ್ತು. (Council) ಗುರಿಕಾರ ಆಯಾ ಜನಜಾತಿ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನ (Head of Council). ಇಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಕುಲದ ವಿಚಾರ; ಸರಿತಪ್ಪುಗಳ ನಿರ್ಣಯ: ದೈವಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಕುಲದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕನಾಗಿ ಕೆಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊರಬೇಕು. ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಕಲ್ಕುಡ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ದೈವ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗುರಿಕಾರ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವಾಗಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಅವರದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. (ರೇಖಾಚಿತ್ರ-೨)

ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬದವರು ಸೇರಿ (ಕೂಡುಕಟ್ಟು) ಒಬ್ಬ ಗುರಿಕಾರನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಜನಜಾತಿ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಯಮ. ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸರಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಾಗಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯ ಸಂಹಿತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅನನ್ಯ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಬ್ರಗಾಂಜ ಮತ್ತು ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ; ಕುಲ ಮುಂತಾದವುಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮಲೆಕುಡಿಯರ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು (ಮರು ಮದುವೆ; ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ; ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ; ದೈವಾರಾಧನೆ) ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜಕೀಯ; ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ಅಂದರೆ ಮಲೆಕುಡಿಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿರಬಹುದು. ಕುಲದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ನಂಬುವ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೂ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮಲೆಕುಡಿಯರು ದೈವವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಗುರಿಕಾರನ ಮೂಲಕ ದೈವವನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಕುಡಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಷತ್ತನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಭುತ್ವ; ಜಾತಿ; ನಾಗರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲು ಹೊರಟರೆ 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಬರಿಯ ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ

ಚೋಮನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಗಿಡ್ಡಿ, ಕುಕ್ಕರನ್ನು ಹಿರಿಮಲೆಯ ಯಜಮಾನನಲ್ಲಿ ಬ್ರಗಾಂಜಾ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿ ಪಾದ್ರಿಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೩೦೬) ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ, "ನನ್ನ ಕೇರೆಯವರು ಕುಲಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದಾದರೆ ರಕ್ತಕಾರಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಕ್ಷಮಿಸುತ್ತೇನೆ. ತಿರುಗಿ ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು, ಬಂದು ಸೇರಲಿ,

ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವರ ಕುಲವನ್ನೇ ಸುಟ್ಟು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ" (ಪು. ೩೦೨) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಂದ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೆ ತಪ್ಪುಕಾಣಿಕೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಕಟ್ಟಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶುದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿಸಿದರೆ ಆಯಿತು (ಪು. ೩೧೮). ಒಂದು ಮತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತೆ ತಪ್ಪುದಂಡ ಕಟ್ಟಿ ಮರಳಿ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಧರ್ಮದ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳು ಈ ಕುರಿತು ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಅಂದರೆ ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಮಂಡಿಸುವ ಮಾದರಿಯವಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಂಚಲನೆಯ ಮಾದರಿಯದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶವೊಂದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ತುಂಬಾ ಸರಳೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ:

ಒಂದು, ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಸಜ್ಜನರ ಬದುಕು.

ಇನ್ನೊಂದು, ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ಜಗತ್ತು.

ಕೆಂಚ; ಬೂದ; ಕರಿಯ; ಗಿಡ್ಡಿ; ಇವರೆಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜನರು. ಅವರಿಗೆ ಮುಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ತನವಿದೆ.

ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ; ತುಕ್ರ; ಬ್ರಗಾಂಜಾ ಮುಂತಾದವರು ಕೇಡಿನ ಪ್ರತೀಕಗಳು.

ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಕೆಂಚ, ಬೂದ ಕರಿಯ	X	ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ ತುಕ್ರ, ಬ್ರಗಾಂಜಾ	} =	<u>ಪರಿಣಾಮ</u> ಒಳ್ಳೆಯ ತನಕ್ಕೆ ಗೆಲುವು

ಘರ್ಷಣೆ

ಇದು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗ; ದೈವ ಎರಡೂ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ

ನಡೆಸುವ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ: ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯ ಒಳಸುಳಿಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಮನುಷ್ಯಾವಸ್ಥೆಯ ಭಿನ್ನಚಿತ್ರಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಪರಿವರ್ತನೆಯೆಂಬುದು ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಹೇಗಾಯಿತು? ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕತೆಗಳ ಎಳೆಗಳಿವೆ. ಕೆಂಚ-ಕರಿಯರ ಬದುಕು: ತುಕ್ರನ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೂದನ ಸಮಸ್ಯೆ: ಕೆಂಪಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ - ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನೇಯ್ಗೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪಿಯು ಗಿಡ್ಡಿಯ ಮೇಲೆ ದ್ವೇಷ ಸಾಧಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ (ಗಂಜಿಗ ಓತಿಕ್ಯಾತ ಹಾಕುವುದು) ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಅನನ್ಯವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದಿದೆ.

ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳು

ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮವಂತೂ ಪರಿಚಯವಿದೆ

ಒಂದು : ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜ

ಎರಡು : ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಮಾಜ

ಮೂರು : ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಸಮಾಜ

ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಎರಡು ಪ್ರಬಲ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ, ಇನ್ನೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತ್ತೋತರ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಆಧುನಿಕ' ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯು 'ವ್ಯಕ್ತಿ', 'ನಾಗರಿಕತೆ', 'ಮಾನವನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ', 'ಜಾತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ 'ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು' ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. 'ಸಮಾನತೆ', 'ಸೋದರತ್ವ', 'ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾ ಚುನಾಯಿತ ಸರ್ಕಾರ' - ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿರುವ ತೊಡಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಹೇಳಿದರೋ ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು

'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ' ಸಮಾಜಗಳೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಜಾತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜವಾಗಲೀ - ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಒಂದು ವರ್ಗವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಬರಿ ಹೊರ ರಚನೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ (Super Structure) ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು; ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ 'ನಾಗರಿಕ' ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟ.[೧೭] ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪೆನಿ ೧೮೯೭-೩೦ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಣದ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು: ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಶಾಲೆ; ಕಚೇರಿ; ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಾದರಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ, 'ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯೆಂದರೆ ಅವನು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'ವಿನಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲ; ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮದೇ 'ರಾಜ್ಯ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ 'ಪ್ರಭು'ಗಳನ್ನು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗುರಿಕಾರ → ಮಲೆರಾಯ → ಕಲ್ಕುಡ → ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು ಹೀಗೆ. ಅನೇಕ ದೇವರ ಕೆಳಗೆ; ಅನೇಕ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಕೆಳಗೆ ಕುಡಿಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ' ಬ್ರಗಾಂಜನಂಥವರು ಶೋಷಿಸುವುದು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಅದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಓದುವಾಗ ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಉಳಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.[೧೮]

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದೆರಡು ಅಪಾಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಜನಾಂಗೀಯವಾದ ನಿಲುವುಗಳು. ಓದುಗರಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಮುಂತಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಓದಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕತೆಯಂತೆ ಓದಿ ಅದರ ಮುಖೇನ ಕೆಂಪಿ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ + ಗಿಡ್ಡಿ + ವಲ್ಲಿ ಬ್ರಗಾಂಜ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ವಿಭಿನ್ನ ಇರಾದೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ನಾವು ಜನಾಂಗೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಚೆಗೆ ದಾಟಬಹುದು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದುವೆ; ಪ್ರಭುತ್ವ; ಆರ್ಥಿಕತೆ; ಜೀವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಲೆಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಮನಸ್ಸಿಗಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ' ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ರೂಢಿಗತಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ನವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಅಡಂಬರತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವರು ಲೋಹಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ; ಲಂಕೇಶ್; ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದರು. ಬರಹಗಾರ ಅವನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖೇನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ 'ಹ್ಯಾಂಗೋವರ್'ನಿಂದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನಂಶ ಇದರಿಂದ ಆದ ನಷ್ಟವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ದಮನಕಾರಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಲೇಖಕರನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಅವರವರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

೨. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲ ಕೃತಿಕಾರ 'ಒಳಗಿನವನಾಗಿ' ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿ' ನೋಡಿದನೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪೃಥೀಕರಿಸಬಹುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು.

೩. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಕಮಲಾಕ್ಷ ಪಿ. ೯೯೪ಳ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಪು. ೩೭

೪. ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಚಲನಚಿತ್ರದ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ ೪, ಮಾಲಿನಿಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೧೯೯೪, ಪು. ೯೧

೫. ಕುದ್ಮುಲ್ ರಂಗಾರಾಯರು ೧೮೯೭ರಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗಾಗಿ ಮಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದರು. (ಕಮಲಾಕ್ಷ ಪಿ. ಪು. ೧೩) ೧೯೨೭ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯವರು ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ರಂಗರಾಯರನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರು.

೬. ವಿಷು ಸಂಕ್ರಮಣ : ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿಗೆ ಇದು ಮಹಾ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಹೊಸ ವರ್ಷ. ಅಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬದವರು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಿರಿಯರು ಯಜಮಾನನ ಕಾಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಅಂದು ಬಹಳ ಸಂಭ್ರಮ, ಭಾರೀ ಭೋಜನ ಹಾಗೂ ಶುಭದಿನ (ಕಮಲಾಕ್ಷ ಪಿ. ೧೯೯೪, ಪು. ೧೨೯)

೭. ಮಲೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ (ಕುಡಿ=ತುದಿ) ವಾಸಿಸುವವರನ್ನು ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕುಡಿ = ಸಂತಾನ, ಮೊಳಕೆ; ಗುಡಿಸಲು (ಮಲೆಯಾಳಂ) ಒಕ್ಕಲಿಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. (ನೋಡಿ ಡಿ.ಬಿ. ರಾಮಾಚಂದ್ರಾಚಾರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೨)

೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Michel Foucault 1970. The order of Things, Tavistock Publications, p:168-69).

೯. 'Caste' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೆಂದೂ 'Tribe' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

೧೦. ವಿರಾಟ ಪುರುಷನ ಹಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಭುಜದಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು; ತೊಡೆಯಿಂದ ವೈಶ್ಯರು. ಪಾದದಿಂದ ಶೂದ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತಕತೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಎಷ್ಟು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರವೂ ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ನಿಲುವು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಾನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು.

೧೧. ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡೇನ್ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ: Ronald Inden, 1990, Imaging India, P:65, 83)

೧೨. ಈ ಕುರಿತು ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. (ನೋಡಿ: ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., ೧೯೯೬, ಪು. ೧೧)

೧೩. ಪಿ. ಕಮಲಾಕ್ಷ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩೮)

೧೪. ಕೆಂಚ ಕಲ್ಕುಡನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಹೀಗೆ : ದೈವವೇ, ಕುಲವನ್ನು ಕಾಯು; ಮಳೆ; ಬೆಳೆ; ಕೊಡು. ಬದುಕನ್ನು ಹಸನಾಗಿ ಮಾಡು (ಪು. ೧೬೫).

೧೫. ಮಲೆರಾಯನಿಗೆ ಕೆಂಚ ದೀಪವುರಿಸಿ, ದೂರದಿಂದಲೇ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು ಹೊಲೆಯಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೭೨).

೧೬. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ; ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕುರುಹು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

೧೭. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ Sudipta Kaviraj (ed), 1997, P:8, 38, 39, Louis Dumont - Power and Territory (p.42), Rajnikothari - Caste and Modern Politics (P:63), Parthachatterjee - The Nation and its onteasts. Ronald Inde, 1990, Imaging India (P: 165, 172, 177, 217).

೧೮. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕುರುಹುಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ, (ಸಂ.) ೨೦೦೧, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ (ಸಂ. ೭), ಕಾದಂಬರಿ ೬, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨. ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್ ಡಿ.ಬಿ., ೧೯೯೩, ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., ೧೯೯೬, ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು, ಶ್ರೀ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ತುಳು ಪೀಠ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೪. ಅಶೋಕ ಟಿ.ಪಿ., ೧೯೯೩, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹಂಪಿ

೫. ಕಮಲಾಕ್ಷ ಪಿ., ೧೯೯೪, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಇತಿಹಾಸ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ., ೧೯೯೦, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

೭. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಸಂ. ೨೦೦೦, ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨

೮. Sudipta Kaviraj 1997 (ed), Politics in India, Oxford University Press

೯. Ronald Inden, 1990, Imaging India, Basil Blackwell

೧೦. Michel Foucalt, 1970, The Order of Things, Tavistock Publications

೧೧. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ೧೯೯೮, ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ಎಸ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

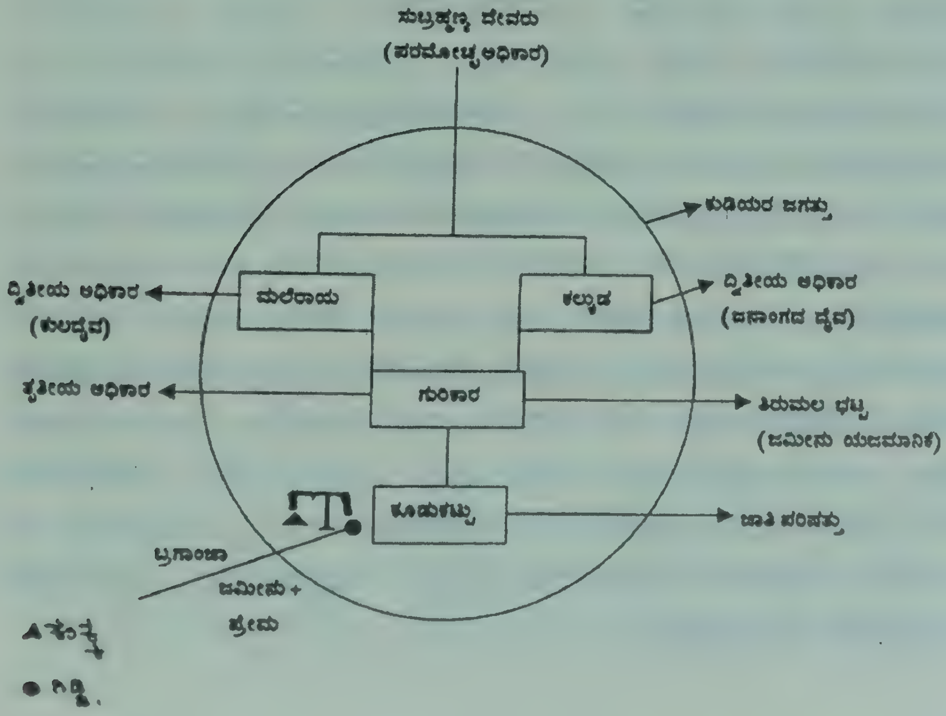
೧೨. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ ಸಂ., ೧೯೯೪, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೨) ೧೯೯೫, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೬) ೧೯೯೪, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ.೪ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ರೇಖಾಚಿತ್ರ ೧



▲ ಮಲೆಕುಡಿಯರ ವಾಸಸ್ಥಳ

ರೇಖಾಚಿತ್ರ ೨



೨

ಕಡಲ ಜೀವಿಗಳು : ಕೊಂಕಣ ಖಾರ್ವಿ

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ಕರಾವಳಿ ಖಾರ್ವಿ ಜನವರ್ಗದ ಆಡುಮಾತು ಕೊಂಕಣಿಯ ಉಪಭಾಷೆ. ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗೋವಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಲವಂತದ ಮತಾಂತರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಹಲವಾರು ಕೊಂಕಣಿ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿಗಳದ್ದು ಒಂದು. (ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಉದ್ಧೃತ ಸ್ಟರಕ್ ೧೯೦೯, ೧೯೭೫, ಪಿಪಿ ೨೮೦-೨೮೨)

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಖಾರ್ವಿ ನೆಲೆಗಳಾದ ಕುಂದಾಪುರ ಹಾಗೂ ಗಂಗೊಳ್ಳಿ (ಕಂಚುಗೋಡು ಸೇರಿದಂತೆ)ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಯಾಂತ್ರೀಕೃತ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಮಗ್ಗಲು ಮಗುಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಲಾಗದೆ ಮುಗ್ಗರಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಅಶಕ್ತ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗದ ವೃತ್ತಿಗರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ ನಡೆಸಿ ಹಾಗೂ ಎರಡು ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ತಲಾ ನೂರು ಮನೆಗಳ ಸರ್ವೇಕ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಹಜ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೇ ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ದೃಶ್ಯ (ವಿಡಿಯೋ, ವರ್ಣಪಾರದರ್ಶಿಕೆ, ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪು ಛಾಯಾಚಿತ್ರ) ಹಾಗೂ ಶ್ರವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಉಡುಪಿಯ ಆರ್‌ಆರ್‌ಸಿಯ ದಾಖಲಾತಿ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾಹಿತಿ ಮೂಲಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪೂರ್ವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು

ಖಾರ್ವಿ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಲಿಖಿತ ಮಾಹಿತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಟುರಕ್ ಅವರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಮ್ಯಾನುವೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ (೧೮೯೪). ಅವರು ಬರೆದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಎಡ್ಗರ್ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಅವರ ಗ್ರಂಥದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ:

Kharvi: The Karvis are described, in the South Canara Manual, as "Marathi fishermen, who migrated to this district from the Bombay Presidencey. The name Kharvi is said to be a corrupt form of the Sanskrit kshar, salt. They are hardworking but thriftless, and much given to drink, chiefly toddy. They are sea-fishermen and good sailors, and also work as domestic servants and labourers. They employ Havik Brahmans to perform their marriage and other ceremonies. The head of the Sringeri Math is their spiritual teacher."

The Kharvis are Konkani - speaking fishermen and cultivators found in the Kundapur taluk of South Canara. Those who are not engaged in fishing always wear the sacred thread, wheareas the fishermen wear it for seven days from the Sravana Hunnami, or full-moon day of the month Sravans (August-September), and then remove it. All are saivities, and disciples of the Sringeri mutt. Ajai Masti and Nagu Masti are the deities specially worshiped by them. They follow the makkala santana law of inheritance (from father to son). Their headmen are called Saranga or Patel, and these names are used as titles by members of the families of the headmen. The assistant to the headman is styled Naik or Naiker.

For the performance of he marriage ceremonial, Shivalli or Kota Brahmans are engaged. The dhare form of marriage is observed, but there are a few points of detail, which may be noted. Five women decorate the bride inside here house just before she comes to the marriage pandal (booth), and tie on her neck a gold bead (dhare mani) and black beads. At the pandal she stands in front of the bridegroom, separated from him by a screen, which is streched between them.

Garlands of tulsi (Ocimum sanctum) are exchanged, and the screen is removed. Bashingams (chaplets) are tied on the foreheads of the bridal pair at the outset of the ceremonial, and are worn for five days.

The dead are cremated and in most cases, the ashes are thrown into a river. But, among the orthodox, they are taken to Gokarna, and thrown into the river at that place. On the eleventh day, presents are made to Brahmans after purification. On the following day, food is offered on two leavees to the shoul of the deceased. One of the leave is thrown into water, and the other is given to a cow or bull.

ಈ ಜನವರ್ಗದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಲೇಖನ, ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ

೧. ಮೀನುಗಾರ ಜನಾಂಗ: ಖಾರ್ವಿ ೧೯೭೨, ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜಿನ ವಾರ್ಷಿಕಾಂಕ.

೨. ಖಾರ್ವಿ: ಇವರಿಗೆ ಕಡಲೇ ಆಸರೆ ೧೯೭೮, ಅಮ್ಮೆಂಬಳ (ಎ.ವಿ. ನಾವಡ) ಕುಂದದರ್ಶನ, ಪ್ರ. ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂದಾಪುರ.

೩. ದಿ ಖಾರ್ವಿ - ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ೧೯೮೮, ಅನ್‌ಪಬ್ಲಿಷಡ್ ಆರ್ಟಿಕಲ್ ರಿಟನ್ ಫೋರ್ ದಿ ಅಂತ್ರೋಪೊಲೋಜಿಕಲ್ ಸರ್‌ವೆ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಮೈಸೂರು.

೪. ಕೊಂಕಣ ಖಾರ್ವಿ: ಯುವ ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಕಿವಿ ಮಾತು ೧೯೮೦ ಕೆ. ಶಂಕರ ಖಾರ್ವಿ, ಗಂಗೊಳ್ಳಿ, ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘ, ಗಂಗೊಳ್ಳಿ.

ವಾಸಸ್ಥಾನ

ಈ ಜನಾಂಗವು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಕೊಂಕಣ ಖಾರ್ವಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೆ ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ತೊಡಗಿ ಕಾರವಾರದ ತನಕ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಂಗಳೂರು ಬೆಂಗ್ರೆ, ಮಲ್ಪೆ, ಹಂಗಾರಕಟ್ಟೆ, ಕೋಡಿ, ಕುಂದಾಪುರ, ಗಂಗೊಳ್ಳಿ, ಕಂಚುಗೋಡು, ಭಟ್ಕಳ, ಕರ್ಕಿ, ಹೊನ್ನಾವರ, ಕುಮಟಾ, ಕಾರವಾರ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರು ಕಡಲ ಅಥವಾ ನದಿದಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುಂಪುಗುಂಪಾಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇವರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಒಳನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಕಲಿತಿಲ್ಲ.

ಗುಣಸ್ವಭಾವ-ದೈವಶ್ರದ್ಧೆ

ಖಾರ್ವಿ ಜನರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವೆಂದರೆ ಅವರ ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಒಗ್ಗಟ್ಟು. ಸಮುದ್ರ ಅಥವಾ ನದಿ ಕಿನಾರೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತೊತ್ತಾದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಸಲುಗಳಲ್ಲಿ ಗುಂಪುಗುಂಪಾಗಿ ವಾಸಿಸುವರು. ಮನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಗಡಿ ಅಥವಾ

ಪಾಗಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದ ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವರದು. ಇಂದಿಗೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು. ನಾಡದೋಣಿಗಳಿಂದ, ಮೀನು ಹಿಡಿವ ಕಾಯಕ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಡಿಲಗೊಂಡಿದ್ದು ಯಾಂತ್ರೀಕರಣ ತಲೆ ಹಾಕಿದೆ. ಇಂದು ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ತರುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜದಂತೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಲೆಹಾಕಿರುವ ಒಂಟಿಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಖಾರ್ವಿಗಳು ಸ್ವಭಾವತಃ ಸಾಹಸಿಗಳು, ಕಷ್ಟಸಹಿಷ್ಣುಗಳು, ಮುಗ್ಧರು, ಅತೀವ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ, ದೈವಭಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರು. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ, ಅಸ್ಥಿರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾದ ಅವರಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಸಹಜ. ಖಾರ್ವಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಧರ್ಮ ಉಪಕಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ದುಡಿದುಣ್ಣುವ ಈ ಮಂದಿ ತುಂಬ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳು, ಸ್ನೇಹಶೀಲರು, ಆತಿಥ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದವರು.

ಕೊಂಕಣ ಖಾರ್ವಿಗಳು ಶಾಕ್ತೇಯರು, ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧಕರು, ಗೋವಾದ ಮಹಾಲಸ ನಾರಾಯಣಿ, ಶಾಂತೇರಿ ಕಾಮಾಕ್ಷಿ, ಆವರ್ಸದ ಬಾಣೇಶ್ವರಿ ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ಮಹಾಕಾಳಿ ಇವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಗಳು. ಈಗ ನೆಲೆನಿಂತೆಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಹಾಕಾಳಿ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಮರ್ಲ್‌ಚಿಕ್ಕು, ಜಟ್ಟಿಗ, ಹಾಯ್ಗುಳಿ ಮುಂತಾದ ದೈವಗಳಿಗೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶೃಂಗೇರಿ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಹರಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕುಂದಾಪುರದ ಇವರ ಕೇರಿಗಳೊಳಗೆ ಅಯ್ಯಪ್ಪ ದೇವರು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕೂಡಿಗೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಅನೇಕ ಅಯ್ಯಪ್ಪ ಚಪ್ಪರಗಳು ಏಳುತ್ತಿವೆ. ಕರಿಬಟ್ಟೆ ತೊಟ್ಟು ಶಬರಿಮಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ಭಕ್ತರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಅಯ್ಯಪ್ಪ ಚಳುವಳಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊರೆ ತಮ್ಮ ಬಡಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಭಾರವಾಗುವುದಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅನೇಕರು ನೂತನದೇವರ ಆಗಮನದಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಊಟ-ಪಾನೀಯ-ಹವ್ಯಾಸ

ಊಟ ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಕ್ಕಿ, ಮೀನು ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಆಹಾರ. ಬೆಳಗಿನಜಾವ ಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಗಂಡಸರು ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ತಂಗಳು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮನೆ ಮಂದಿ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಉಣ್ಣುವುದು ಅಪರೂಪ. ಈಚೆಗೆ ಚಾ, ತಿಂಡಿ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದೆ. ಹಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಬೇಕರಿಯ

ತಿಂಡಿಯನ್ನೇ ಬಳಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಾಹ್ನಕ್ಕೆ ಬಹುಪಾಲು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಜಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು ಕಡಲ ಮೀನಿನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ತ ವೃದ್ಧರು ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರೆ ಅನ್ನ, ಮೀನು ಇವರ ನಿತ್ಯ ಆಹಾರ. ತರಕಾರಿ ಬಳಕೆ ತೀರಾ ಅಪರೂಪ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಯ್ಯಪ್ಪ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ ಆರಾಧನೆ, ಖಾರ್ವಿಕೇರಿಗೆ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಶೃಂಗೇರಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಆಗಮನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಭೇಟಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಾನುಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಕಲಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೋಮವಾರ, ಗುರುವಾರ, ಶುಕ್ರವಾರ ಕೆಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸ, ತರಕಾರಿ ಸೇವನೆ, ಮೀನು ಮಾಂಸಗಳ ಭಕ್ಷಣೆ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೋಳಿ ಹಾಗೂ ಮಾರಿ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಿ, ಕೋಳಿ ಪದಾರ್ಥ ಇವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಣೆ.

ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಚಾ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯ. ಬಡವರು ಹಾಲು ಹಾಕದ ಕಣ್ಣ ಚಾ ಕುಡಿಯುವುದೂ ಇದೆ. ಕಾಫಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹಾಲು ಮೊಸರುಗಳ ಪರಿಪಾಠ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಳ್ಳು, ಸರಾಯಿ ಇವರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಸ್ಟರಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಈ ಮಾದಕ ಪದಾರ್ಥ ಸೇವನೆಯ ಜಾಡ್ಯದಿಂದ ಈ ಸಮುದಾಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಇನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ಹೊರ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಆಧುನಿಕ ಯುವಕ-ಯುವತಿಯವರು ಈ ಪಿಡುಗಿನಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಹವ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ವೀಳ್ಯ, ನಶ್ಯ ಮತ್ತು ಬೀಡಿ ಸಮಸಮವಾಗಿದೆ. ವೀಳ್ಯದೊಂದಿಗೆ ತಂಬಾಕು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುವಕ-ಯುವತಿಯರಿಗೆ ಸಿನೆಮಾ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಮನರಂಜನೆ, ವಾರಕ್ಕೊಂದು ಸಿನೆಮಾ ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲೇ ಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಪ್ರಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆ ಇವರನ್ನು ಸೆಳೆದಿಲ್ಲ.

ಒಳ ವಿಭಜನೆಗಳು

ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ರ ಅಥವಾ ಬಳಿಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹಾಗೂ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಕೆಲವೊಂದು ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಟೇಲ, ನಾಯ್ಕ್, ಸಾರಂಗ, ತಂಡೇಲ, ಅರ್ಕಾಟಿ ಇವು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಉಪನಾಮಗಳು. ಪಟೇಲ್ ಹಾಗೂ ನಾಯ್ಕ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಂಡತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳು. ತಂಡೇಲ, ಅರ್ಕಾಟಿ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಡಲಲ್ಲಿ ದೋಣಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಾಯಿ ಹಡಗುಗಳನ್ನು ಧಡಕ್ಕೆ ತರುವ, ಹೊರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳು.

ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಸಾಮೂಹಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಬಹುಪಾಲು ಕುಟುಂಬಗಳು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು. ಆದರೆ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿವಾಹದ ಬಳಿಕ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಹಿರಿಯರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದ ರಿಂದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಒಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೋಳಿಹಬ್ಬ, ಮಾರಿಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿಗಳದು ಪಿತೃಮೂಲೀಯ ಹಾಗೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯದೇ ಅಧಿಕಾರ. ಆದರೆ ಯಾವ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಮೀನು ಮಾರಾಟ, ಮೀನು ಹೊರುವಿಕೆ, ಮಳಿಚಿಪ್ಪು ಹೆಕ್ಕುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ದುಡಿತದಿಂದ ಆದಾಯ ತರುತ್ತಾರೊ ಆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ದನಿಯಿದೆ. ಕೆಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಆದಾಯದಿಂದಲೇ ಮನೆ ನಡೆಯುವುದಿದೆ. ಮನೆಯ ಹಕ್ಕು ತಂದೆಯಿಂದ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮದುವೆಯ ಬಳಿಕ ತಾಯಿಮನೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ತುಂಬ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯನ ಮಾತನ್ನು ಯಾರೂ ಮೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಜ-ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬ ಸರಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರ ಸಂಬಂಧ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹದಗೆಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸೊಸೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಗೆ ಆದಾಯ ತರುವವಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯ ಅತ್ತೆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತಿಗೆ-ಭಾವ, ಮೈದುನ-ನಾದಿನಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಗೌರವಯುತ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳು ಮಾತನಾಡುವ ಕೊಂಕಣಿ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದು ಅವು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಾಡಳಿತ

ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಆ ಕಟ್ಟು ಶಿಥಿಲಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಹೋಳಿಹಬ್ಬ ಹಾಗೂ ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜೀವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ

ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳು 'ಕೂಡಿಗೆ'ಯ ಮುಖಂಡ ಪಟೇಲನ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆಯೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ.

ಖಾರ್ವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆದಾಣ (ಪೋಕೆಟ್ಸ್)ಗಳನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕೂಡಿಗೆಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಕೂಡಿಗೆಗೊಂದರಂತೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಕರ ಕೂಟವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು 'ವರ್ಗ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪಟೇಲ ಈ ವರ್ಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ. (ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಟೇಲ್‌ರನ್ನು ಬುದ್ಯಂತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಈ ಪಟೇಲರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಇಬ್ಬರು 'ಮೋಕ್ತೇಸರರು' ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ನೆಲೆದಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಖಾರ್ವಿದೇವಾಲಯ (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹಂಕಾಳಿ)ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ವರ್ಗ್' ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಶೃಂಗೇರಿ ದೇವಾಲಯದ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರು ನೇಮಕ ಮಾಡಿರುವುದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳ ಒಳಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠ

ಪಟೇಲ್ ಅಥವಾ ನಾಯ್ಕ್

ಮೋಕ್ತೇಸರ ಜನರು | ಮೋಕ್ತೇಸರ ಜನರು

ಹಿಂದೆ ಕೂಡುಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ವಿವಾದಗಳು ತಲೆದೋರಿದಾಗ, ಕೂಡಿಕೆಯ ಸದಸ್ಯರ ಅನೈತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ದೂರು ಬಂದಾಗ 'ವರ್ಗ್‌ಸಭೆ' ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಪರಾಧದ ತೀವ್ರತೆಗನುಸಾರ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ೧. ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ವರ್ಗ್‌ದವರು ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಹಾಕುವುದು. ೨. ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟವರಿಗೆ ಜಾತಿಬಾಂಧವರು ನೀರು ಬೆಂಕಿ ಕೊಡಕೂಡದು. ಹೋಳಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬಾರದು, ಮೀನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಜಾತಿಯವರೊಂದಿಗೆ ಒಂದೇ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬಾರದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಟ್ಟನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಒಳಾಡಳಿತ ದಿನೇ ದಿನೇ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಒಳಾಡಳಿತದಂತೆ ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ.

ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಗೋವಾ ಮೂಲದ ಒಂದೊಂದು ಕುಲ ದೇವರಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವರು ಗೋವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನವರಿಗೆ ಕುಲದೈವದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹಂಕಾಳಿ ಗುಡಿಯನ್ನೇ ಕುಲದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದುಂಟು.

ಮಹಂಕಾಳಿ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯದೀಪ ಇರಿಸಿ, ಹೂ ಏರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅವರ ಜಾತಿಯವರದು. ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕರನ್ನು ಕರೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುಂದಾಪುರ ಖಾರ್ವಿ ಕೇರಿಯ ಮಹಂಕಾಳಿ ಗುಡಿ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕೆಳಗೆ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಗೊಂಡು ಶೃಂಗೇರಿಯ ಸ್ವಾಮಿಯವರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕಲಶವಾದಂದಿನಿಂದ ದಿನನಿತ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕರಿಂದಲೇ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಗಂಗೊಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇವರು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿಯವರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ವಿಧಿವತ್ತಾದ ಉಪನಯನ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ನೂಲಹುಣ್ಣಿಮೆ ದಿನ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ. ಪಟೇಲ್, ನಾಯ್ಕ್ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಳ್ಳವರು ನೂಲಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇರಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ನಾಲ್ಕಾರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಮದುವೆಯ ದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ನಡೆದೇ ನಡೆಯಬೇಕು.

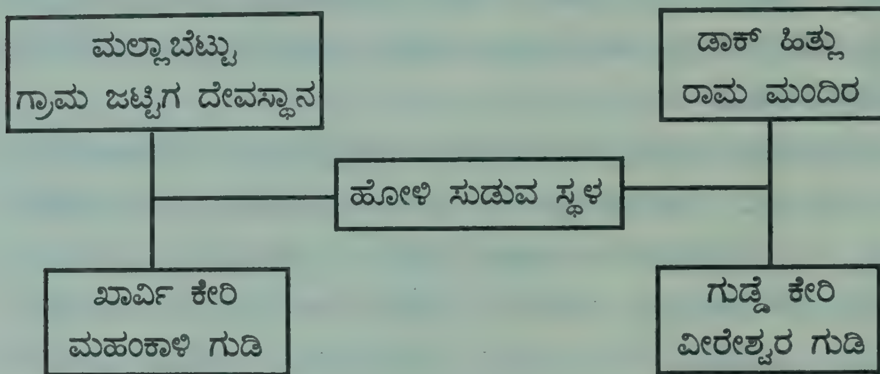
ನೂಲಹುಣ್ಣಿಮೆಯು ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ. ಆ ದಿನ ಗಂಡಸರು ಗುಂಪಾಗಿ ಕಡಲ ದಂಡೆಗೆ ನಡೆದು ಅಡಿಕೆ ವೀಳೆಯದೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದಿದೆ. ಕರ್ಪೂರ, ಊದುಬತ್ತಿ, ಲೋಭಾನಗಳಿಂದ ಕಡಲದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕಡಲೊಂದಿಗೆ ತಾವು ನಡೆಸುವ ಬದುಕು ನಿರಾತಂಕವಾಗಲಿ, ಮೀನಿನ ಸಮೃದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತಾರೆ. ಮರುದಿನ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ದೋಣಿ ಇಳಿಸುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರರು ಮರವಂತೆಯ ಕಡಲ ದಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಮುದ್ರ ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಹೋಳಿಹಬ್ಬ

ಎಲ್ಲಾ ಮರಾಠಿ ಮೂಲ ಜನಾಂಗಗಳಂತೆ ಹೋಳಿ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಹಬ್ಬ. ಇದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಬ್ಬವೂ ಹೌದು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಬ್ಬವೂ ಹೌದು. ಖಾರ್ವಿ ಜನರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕೊಡಿಗೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕೂಡಿಗೆಗೊಂದರಂತೆ 'ಹೋಳಿ

ಪೋಂಗಡ್' (ಹೋಳಿ ಮೇಳ) ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪೊಂಗೊಡ್ ನಡೆಸಬಲ್ಲ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು 'ವರ್ಗ್'ದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾದಂತೆ ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಮನೆಗೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದೊಂದು ಪೊಂಗೊಡ್ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಾಡು (ಸ್ವಯಂವರ್) ಹೇಳುತ್ತಾ ಡೋಲು ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಹೇಳಿ ಕುಣಿದು ಕೊಟ್ಟುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಪ್ರತಿ ಪೊಂಗೊಡ್‌ನವರು ಹಿಂದಿನ ದಿನಗಳಂತೆ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಗುಡಿಯಿಂದ ಹೊರಟು ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮೈದಾನ ಅಥವಾ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪೊಂಗೊಡ್‌ನವರು ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ.



ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಮೈಮೇಲೆ ದೈವ ಅವಾಹನ ಆಗಿ ಅವರು ಥರ ಥರ ನಡುಗುತ್ತಾ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು 'ಗಡೆ ಬರುವುದು' ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ಹೋಳಿ ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇದೆ. ಹೆಂಗಸರು ಎರಡು ತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೈ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಎದುರು ಬದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತಾ ಎರಡೂ ತಂಡದವರು ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮೈ ಮೇಲೆ ತೂಳು ಬಂದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅವರು 'ದಲೋರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪೊಂಗೊಡ್‌ನ ಕೆಲವರು (ಅವರು ಪಾತ್ರಿಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮಗೆ ಆ ಬಳಿಕ ತಿಳಿದು ಬಂತು) ಅಟ್ಟಹಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಶ್ಮಶಾನ ದಡೆಗೆ ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗರ ಸಮೂಹ ಅವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಆ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಸ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಣಸುಟ್ಟ ಬೂದಿಯ ರಾಶಿಯಿಂದ ಎಲುಬಿನ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಓಡಿಕೊಂಡು ಹೋಳಿ ಸುಡುವ ಗದ್ದೆಗೆ ಬಂದು ಜನ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಾವು ತಂದ ಎಲುಬಿನ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವರು. ಆ ಮೇಲೆ ಎಲುಬಿನ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಗದ್ದೆಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂಡ ತೆಗೆದು ಅದರೊಳಗಿರಿಸಿ ಮಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ

ಅದರ ಮೇಲೊಂದು ಹಸಿ ಗಿಡವನ್ನು ನೆಡುವರು. ಶಿವನ ಹಣೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಸುರಿದು ಬೂದಿಯಾದ ಮನ್ಮಥ ಮುಂದೆ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದುದರ ಸಂಕೇತ ಇದಾಗಿರಬಹುದು.

ಹೋಳಿಹಬ್ಬದ ಕೊನೆಯ ದಿನ ಹೋಳಿದಹನ. ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ತುಂಬು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೇರಿ ಮನೆಗಳಿಂದ ತೆಂಗಿನಮಡಲು, ಕಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಡು ತಂದು ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ರಾಶಿ ಒಟ್ಟಿ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಉರಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಡೋಲು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಪದ ಹಾಡುತ್ತಾ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಯುವಕರು, ಹುಡುಗರು ವೇಷ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಕುಣಿದು ಸಂತೋಷಪಡುವುದು ರೂಢಿ. ಅದೇ ದಿನ ಬೆಳಗಿನಜಾವ ಹೋಳಿ ನಡೆಸುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಡಿಕೆಮರವನ್ನು ಇರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರಿಂದ ಆರತಿ ಬೆಳಗಿ ಹತ್ತಾರು ಯುವಕರು ಅದನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಮೀಪದ ಶಿವದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮುಂದಿನಿಂದ ಜಾಗಟೆ, ಡೋಲು ಬಡಿಯುತ್ತಾ ಯುವಕರು ಕೋಲಾಟವಾಡುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕೇರಿಯ ಮನೆ ಮಂದಿಯೆಲ್ಲಾ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಹೊಸಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊತ್ತು ತಂದ ಅಡಿಕೆ ಮರವನ್ನು ದೇವಾಲಯದ ಎದುರು ನೆಟ್ಟು, ಅದರ ಇದಿರು ಒಣಹುಲ್ಲಿನ ರಾಶಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕಿ ಕಾಮದಹನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಮರವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಕೋಲಾಟವಾಡುತ್ತಾ ಹೊರಟ 'ಪೊಂಗೊಡ್' ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಹಬ್ಬದ ಅಂಗವಾಗಿ ಮುಂದೆ ನಾಲ್ಕನೆ ದಿನ 'ಓಕುಳಿ' ಹಬ್ಬ ಜರುಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರಿ ಪೂಜೆ

ಖಾರ್ವಿಗಳು ನೆಲೆ ನಿಂತು ಎಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಗುಡಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಡಿಯ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಯೆಂದರೆ ಮಾರಿಪೂಜೆ. ಮಾರಿಹಬ್ಬದಂದು ಖಾರ್ವಿಗಳ ಮನೆ ಮನೆಗಳಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷ ಊಟ ಉಪಚಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬದ ಹಿಂದಿನ ದಿವಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ನೀರು ತರಿಸಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕಲಶ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವರು. ಜಾತ್ರೆಯ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಮಹಾಪೂಜೆಯಾದ ಬಳಿಕ ಅರ್ಚಕರು ದೈವದ ಪಾತ್ರಿಗಳಿಗೆ ತೀರ್ಥಪ್ರಸಾದ, ಸೇವಂತಿಗೆ ಹೂವಿನ ಮಾಲೆಯನ್ನು ನೀಡುವರು. ದೈವಾವೇಶ ಬಂದ ಈ ಪಾತ್ರಿಗಳ ಹಿರಿತನದಲ್ಲೇ ಮುಂದಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾರಿದೇವತೆಗೆ ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸೇವಂತಿಗೆಯ ಹಾರವನ್ನು ತಾವೇ ಪಾತ್ರಿಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿ ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿ ಆಡುಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು, ಮಾಂಸವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ಪ್ರಸಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿ ಕೂಡಿಗೆ (ಪೋಕೆಟ್ಸ್)ಯ ಕುಂದಾಪುರ ಮಹಂಕಾಳಿ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕುರಿ ಕಡಿವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕುಂದಾಪುರದ ಯುವಕರ ಸಂಘಟನೆ ವಿದ್ಯಾರಂಗ ಮಿತ್ರಮಂಡಳಿಯ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಲಿಸಿ ಕುರಿಯ ಬದಲಿಗೆ ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಕಡಿವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.

ಜೀವನಾವರ್ತನ ವಿಧಿಗಳು

ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆತ್ತರೆ ಗಂಡನ ಕುಟುಂಬದವರಿಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ದಿನಗಳ ಸೂತಕವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಮಂಗಳಕಾರ್ಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದು. ಮನೆದೇವರಿಗೆ ದೀಪ ಹಚ್ಚುವುದು, ದೇವಾಲಯ, ಭೂತಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ, ಹೋಳಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಹೆತ್ತ ನಾಲ್ಕನೆ ದಿನದಿಂದಲೇ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣ ವಿಧಿಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಗರ್ಭದ ಮಾಸು ಹುಗಿದ ಜಾಗದ ಮೇಲಿರಿಸಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಿನ ಹಣತೆಯ ದೀಪವನ್ನಿರಿಸಿ, ಅನ್ನ ಮೀನು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಬಾಣಂತಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆರನೆಯ ದಿನ ಮಗುವಿಗೆ ದೇವರು ಆಯುಷ್ಯ ಬರೆದು ಹೋಗುವರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ದಿನದ ಆಚರಣೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಸಂಭ್ರಮವಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಧುಬಾಂಧವರು ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ನೆರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮರಸಣಿಗೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿದ ಅವಡೆ, ಕಪ್ಪು ಹೆಸರು, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಹೋಳು ಹಾಗೂ ಆ ದಿನ ತಯಾರಿಸಿದ ವಿಶೇಷ ಭಕ್ಷ್ಯಭೋಜ್ಯಗಳನ್ನು ಮಗುವಿನ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತಾರು ಮಂದಿ ಮುತ್ತೈದೆ ಹೆಂಗಸರು ಸರದಿಯಂತೆ ತಾಮ್ರದ ಕೊಡಪಾನವನ್ನು ಬಾಯಿಗಿರಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಊದುವರು. ಆಮೇಲೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಿಸಿದ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಬಂದವರಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ದಿನ ಹೆತ್ತ ಸೂತಕದಿಂದ ಶುದ್ಧ. ಆ ದಿನ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ತಂದ ಗಂಧ ತೀರ್ಥಜಲವನ್ನು ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಶುದ್ಧವಾದೆವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗೀಗ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಹೋಮ ಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಈ ದಿನ ಮಿಂದು ಶುದ್ಧಳಾದ ಬಾಣಂತಿ ಬಾವಿಯ ಬಳಿಗೆ ನಡೆದು ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಬಾವಿಗೆಸೆದು ಚೆಂಬಿನಲ್ಲಿ ನೀರು ಸೇದಿ ಬಾವಿಗೆ ಸುರಿದು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಒಳಬರುವಳು. ಇದನ್ನು ಬಾವಿ ಮುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ದಿನವೆ ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವ ನಾಮಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಘಳಿಗೆ ನಕ್ಷತ್ರ ಕೇಳಿ

ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜನ್ಮ ನಕ್ಷತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಹೆಸರನ್ನಿಡುವುದು ಪದ್ಧತಿ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತೀರಿಹೋದವರ ಹೆಸರನ್ನು, ನಂಬಿದ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನಿಡುವುದೂ ಇದೆ. ಮಗುವಿನ ಅತ್ತೆ (ತಂದೆಯ ಸೋದರಿ) ಅಥವಾ ಅಜ್ಜಿ ಮಗುವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಹೆಸರನ್ನು ಮಗುವಿನ ಬಲಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆ ಹೆಸರು ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ದಿನ ಸಂಜೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಗುವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗೆ ಒಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಇಟ್ಟು ನೆರೆದ ಹಿರಿಯ ಬಂಧು ಮುತ್ತೈದೆಯೊಬ್ಬಳು ಮಗುವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುವಳು. ಉಳಿದ ಮುತ್ತೈದೆಯರೂ ಆಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಜೋಗುಳ ಹಾಡುತ್ತ ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುವರು. ಸಮಾರಂಭಕ್ಕೆ ಬಂದವರು ಮಗುವಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆ ಇಕ್ಕಿ ಉಡುಗೊರೆ ನೀಡುವರು.

ಋತುಮತಿ

ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತಲೆದೋರಿದ್ದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿದ್ದವು. ಮೈನೆರೆದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತೆಂಗಿನಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ೫ ಜನ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ೫ ಚೆಂಬು ನೀರು ಹಾಕಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಂಗೋಲೆ ಬರೆದು ಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ತೆಂಗಿನಹೂ ಮುಡಿಸಿ ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು, ತೆಂಗಿನ ಹೂ, ಅಕ್ಕಿ, ವೀಳೆಯದೆಲೆ, ಕುಂಕುಮಗಳಿಂದ ಮಡಿಲು ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆರತಿ ಬೆಳಗಿ ಸೇಸೆ (ಅಕ್ಷತೆ) ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮೈನೆರೆದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆ ೫ ದಿನಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ೪ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಆಕೆಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಡುತ್ತಾರೆ. ರಜಸ್ವಲೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊಲೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಆಕೆಗೆ ಊಟ ಉಪಚಾರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನೆಯ ಹೊರಗೇ ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಆಕೆಗೆ ಇತರರ ಸಂಪರ್ಕ, ದೇವಸ್ಥಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಶುಭಶೋಭನಾದಿಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ಯಾವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ೫ನೆಯ ದಿನ ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆಯುವ ಆರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಅಥವಾ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಮೈ ನೆರೆದಳೊ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲೆ ಈ ಆಚರಣೆ ನಡೆಸಬೇಕು. ತಾಯಿ ಮನೆಯಲ್ಲಾದರೆ ಗಂಡನಮನೆಯವರು, ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಾದರೆ ತಾಯಿಯ ಮನೆಯವರು ಅವಲಕ್ಕಿ, ಪಂಚಕಜ್ಜಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುವ ಮನೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೈನೆರೆದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಉಡಿಸಿ, ತಲೆ ತುಂಬಾ ಹೂವಿಟ್ಟು ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಆ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಹೋಮ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಶುದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಮೊದಲು ಮೈನೆರೆದರೆ ೫ನೇ ದಿನ ಊರ

ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ಶುದ್ಧ ಹೋಮ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು ಪೂರ್ಣ ಶುದ್ಧಳಾಗಲು. ಸದ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯ ಮುನ್ನವೆ ಹರೆಯದ ಹಂತವನ್ನು ಕಾಣುವಳಾದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಆಚರಣೆ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಮದುವೆ

ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ೫ ದಿನಗಳ ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂದು ಒಂದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಗಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ಜಾತಕದ ಪರಿಪಾಠವಿಲ್ಲ. ಬಳಿ ಅಥವಾ ಗೋತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳ ಕುಲದೈವ ಒಂದೇ ಆಗಿರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕುಲದೇವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹಿಂದೆ ಸೋದರಿಕೆ ವಿವಾಹ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈಗೀಗ ಹೊರಬಾಂಧವ್ಯದ ಮದುವೆಗೆ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆತನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದರೆ, ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆನಿಸಿದರೆ ಪಟೇಲನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆಯುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟ 'ಪ್ರಸಾದ ನೋಡುವುದು'. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಕುಟುಂಬದವರು ಕುಲದೇವರ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಸಿಂಗಾರ ಬಲಭಾಗಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದರೆ ಸಂಬಂಧ ಕುದುರುತ್ತದೆ. ಎಡಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದವಾದರೆ ಮುರಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಾದ ಒಳಿತಾದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತುಕತೆ, ಕೊಡುಕೊಳೆ, ಮದುವೆ ದಿನ ನಿಶ್ಚಯ ಇತ್ಯಾದಿ ನಡೆಯುವುದಿದೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಕೂಲವಾದ ದಿನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಿಶ್ಚಯ ತಾಂಬೂಲ' ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಸೈರಿಕ್' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಗಂಡಿನವರು ಅಕ್ಕಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ವೀಳ್ಯದಲೆ, ಸಿಂಗಾರ, ಸೀರೆ, ರವಕೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಅಕ್ಕಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ಮಡಿಲು ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಗಾರ ಮುಡಿಸಿ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಇತ್ತು ಸೇಸೆ ಹಾಕಿ ಆರತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯ ಪಟೇಲರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲೆ ಎರಡು ಕಡೆಯವರು ಪರಸ್ಪರ ವೀಳ್ಯ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂದವರಿಗೆ ಊಟೋಪಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಹುಡುಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ 'ಇಂಥ ಹುಡುಗಿ ನಿನಗೆ ಸಂದಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸೇಸೆ ಹಾಕಿ ಆರತಿ ಬೆಳಗುತ್ತಾರೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೊರಗಾಗದ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರದೇ ತೀರ್ಮಾನ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಸ್ವತಃ ನಿರ್ಧಾರ

ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೂ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜೋಡಿ ಮದುವೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಹಿಂದೆ ಇವರ ಮದುವೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಮದುವೆಯ ಊಟದ ಖರ್ಚನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನವರು ಭರಿಸುವುದು ರೂಢಿ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ದೇವಸ್ಥಾನ, ಕಲ್ಯಾಣಮಂಟಪಗಳಲ್ಲಿ ಜರಗುತ್ತಿದ್ದು ಅಂದಿನ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನವರು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂದಿದೆ.

ಧಾರೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಸಂಜೆ ಹುಡುಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಹಾಲು ಮತ್ತು ಅರಸಿನವನ್ನು ನುಣ್ಣಗೆ ಕಡೆದು ಬಿಸಿ ಮಾಡಿ 'ಬಂದ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ತೈರಸ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ೫ ಜನ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ತೈರಸವನ್ನು ವರನ ಮುಖ, ಕೈ ಕಾಲುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹಚ್ಚಿ ಆರತಿ ಮಾಡಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತನನ್ನು ಅಕ್ಕಿ ಮುಡಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಸಿಹಿ ತಿನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಹಳದಿ ಮುಹೂರ್ತ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷೌರಿಕ ಬಂದು ಕ್ಷೌರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವರನ ಮನೆಯ ಆಚರಣೆ ಮುಗಿದು ೫ ಜನ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಹುಡುಗನ ಮನೆಯಿಂದ ಹರಿವಾಣದಲ್ಲಿ ತೈರಸ, ಅಕ್ಕಿ, ಎಲೆಯಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಶಕುನದ ದೀಪ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ವಧುವಿನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ವರನಿಗೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಧುವಿಗೂ 'ಹಳದಿ ಮೂರ್ತ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಳೆಗಾರ್ತಿ ಬಂದು ವಧುವಿಗೆ ಹಾಗೂ ನೆರೆದ ಜಾತಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆಲ್ಲ 'ಮುಹೂರ್ತ ಬಳೆ' ತೊಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗೃಹಸ್ಥ ಜೀವನದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಚಯಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಪ್ಪರದಲ್ಲೆ ರಂಗೋಲೆ ಬರೆದು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬೀಸುವಕಲ್ಲನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯ ೫ ಜನ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿದ ಉದ್ದನ್ನು ವಧುವಿನ ಕೈಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ವಧು ಆ ಉದ್ದನ್ನು ಬೀಸಬೇಕು. ಜತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಉದ್ದಿನ ಮೂರ್ತ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆ ಮೇಲಿನದು 'ಒನಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ'. ಒರಳಿಗೆ ಒತ್ತೆ ಹಾಕಿ ಒನಕೆಯಿಂದ ವಧು ಕುಟ್ಟಬೇಕು. ಅನಂತರ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ೫ ಗುಪ್ಪೆ ಮಾಡಿ ಒಲೆ ಹೂಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು 'ಒಲೆ ಮೂರ್ತ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಹೊಂಡ ತೆಗೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾಣ್ಯವನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ತಿಮರದ ಗೆಲ್ಲನ್ನು ನೆಡಬೇಕು. ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ಮದುವೆಯ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಯ ದಿನ ವಧುವಿಗೆ ತಾಯಿಮನೆಯ ಸೀರೆ ಉಡಿಸುವರು. ಇದನ್ನು ಧಾರೆ ಸೀರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿ ಮದುವೆ ಆಗುವವರೆಗೆ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಸೆರಗು ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮದುವೆಯ ಧಾರೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸೆರಗು ಹಾಕದೆ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ) ಎದೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಗಂಡಿನವರು ಕೊಟ್ಟ ಸೀರೆಯನ್ನು ಹೊದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇಡಿಯಿಂದ ಅರ್ಧಚಂದ್ರ ಬರೆದು

ಅಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯಿಂದ ಚಿನ್ನದ ಒಡವೆ ತಂದು ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪೇಟೆಯ ನಕಲಿ ಬಾಡಿಗೆ ಆಭರಣಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ವಧುವಿಗೆ ಅಬ್ಬಲಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲಿಗೆದಂಡೆಯಿಂದ 'ಜಲ್ಲಿ' ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ವರನಿಗೆ ಕಚ್ಚೆಪಂಚೆ, ಮೇಲೊಂದು ಶಾಲು (ಈಗ ಅಂಗಿ), ತಲೆಗೆ ರುಮಾಲು (ಮುಂಡಾಸು) ಸುತ್ತಿ ಬಾಸಿಂಗ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಡ್ಡ ಕುಂಕುಮದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಲಕ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಸಿಂಗಾರಗೊಂಡ ಮದುಮಗ ದಿಬ್ಬಣದಲ್ಲಿ ಓಲಗದೊಂದಿಗೆ ಮಧುವಿನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ದಿಬ್ಬಣ ವಧುವಿನ ಮನೆಯಿಂದ ಒಂದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವಧುವಿನ ತಾಯಿ ವರನಿಗೆ ಕೆಂಪುನೀರಿನ ದೃಷ್ಟಿ ಸುಳಿದು ಆರತಿ ಬೆಳಗುತ್ತಾಳೆ. ವರ ಆರತಿ ಹರಿವಾಣಕ್ಕೆ 'ಚಕ್ರ' (ನಾಲ್ಕಾಣೆ) ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು 'ಚಕ್ರದಾರತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಳಿಕ ವಧುವಿನ ಸೋದರ ವರನ ಪಾದ ತೊಳೆದು ಕೈ ಹಿಡಿದು ಚಪ್ಪರದೊಳಗ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡಿನವರಿಂದ ಆತನಿಗೆ 'ಶಾಲು ಮರ್ಯಾದೆ' ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವರನ ಸೋದರಿಯರ ಗಂಡಂದಿರು ವರನ ಜೊತೆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವರನ ಎಲ್ಲ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಅವರದು. ಇವರನ್ನು 'ತೆತ್ತಿಗಾರರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವರನ ಎಲ್ಲ ತೆತ್ತಿಗಾರರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಗೌರವ, ಮರ್ಯಾದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತೆತ್ತಿಗಾರರ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆಯೇ ವರನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲೂ ತೆತ್ತಿಗಾರನಿಗೆ ಬೇಸರವಾಗದಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಧಾರಾಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿ ಇರಿಸಿದ್ದ ಅಕ್ಕಿ ಮುಡಿಯ ಮೇಲೆ ವರ ಕುಳಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಅಕ್ಕಿ ಮುಡಿಯು ಬದಲಾಗಿ ಮರದ ಬೆಂಚು ಅಥವಾ ಕುರ್ಚಿ ಯನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ನಿಗದಿತ ಶುಭ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಸಿಂಗರಿಸಿದ ವಧುವನ್ನು ಸೋದರಮಾವ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಧಾರಾಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಕರೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳ ಮದುವೆ-ಧಾರೆ ಮಂತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ಜರಗುತ್ತದೆ. ವರನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಧಾರಣೆ ಮೊದಲಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಧೂ-ವರರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಹಾರ ವಿನಿಮಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯ ಕೈಯಿಟ್ಟು ತಂದೆ ತಾಯಿ ಧಾರೆ ಎರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವರ ವಧುವಿನ ಕೊರಳಿಗೆ ಕರಿಮಣಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ತಾಳಿ ಬಳಕೆಯಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಥವಾ ಚಿನ್ನದ ಕುಸುರಿ ಗುಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಆ ಬಳಿಕ 'ಧರ್ಮೇಚ, ಅರ್ಥೇಚ, ಕಾಮೇಚ ನಾತಿ ಚರಾಮಿ' ವರನಿಂದ ವಿಧಿಬದ್ಧ ವಚನ ಸ್ವೀಕಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಮದುವೆ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡನ ಮನೆತನದೊಂದಿಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಮನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಹಕ್ಕು, ವಂಶದಿಂದ ಹೊರತಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಧಾರೆಯಾದ ಮೇಲೆ ವರ ಅತ್ತೆಗೆ ಭಾರಿ ಸೀರೆ ಉಡುಗೊರೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು 'ಅತ್ತೆ ಸೀರೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು ವಧುವಿನ ಸೀರಿಗಿಂತಲೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಮೊತ್ತ

ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಊಟಕ್ಕೆ ಮೀನು ಮಾಂಸ ನಿಷಿದ್ಧ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತರಕಾರಿಯಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಪಾಯಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆ

ಮದುವೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ. ಧಾರೆಯ ಕಾರ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ನಡೆದರೆ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ರೀಡೆಗಳು ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ಪಟೇಲನ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಪಟೇಲನ ಸ್ಥಾನ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯ ತಾಂಬೂಲದ ಮೊದಲು ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಪಟೇಲರು ಈ ಮದುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಬಾಹಿರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಧಿಕೃತ ಮಾತು ನೀಡಬೇಕು. ಮದುವೆಯ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಪಟೇಲನನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಆತನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದು ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು.

ಮಂಟಪದ ಹೊರಗೆ ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಹಾಲು, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು, ಸಕ್ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ವರ ಎಂಜಲು ಮಾಡಿ ವಧುವಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರು ಹಂಚಿ ತಿನ್ನುವ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನೆರೆದ ಎಲ್ಲರೂ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಳಿಕದ ಕ್ರೀಡೆ 'ಉಂಗುರದಾಟ'. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಓಕುಳಿ ನೀರನ್ನು ತುಂಬಿ ಇಡಲಾಗುವುದು. ಗಂಡು ಕಡೆ ಹೆಣ್ಣು ಕಡೆ ಎಂದು ಎರಡು ತಂಡವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ತಂಡದವರು ವಧು ಹಾಗೂ ವರನನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಾತ್ರೆಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಟೇಲ ಎಲೆ, ಅಡಿಕೆ, ಹಾಗೂ ಚಿನ್ನದ ಒಂದು ಉಂಗುರವನ್ನು ಓಕುಳಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ತಂಡದವರೂ ಉಂಗುರವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಸೆಣಸಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಐದು ಬಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉಂಗುರ ಯಾವ ತಂಡಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಾರಿ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಮೇಲೆ ವಿಜಯದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೆದ್ದ ತಂಡದ ನಾಯ-ಕಿ (ವರ-ವಧು)ಗೆ ಆ ಉಂಗುರ ಬಹುಮಾನವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರೀಡೆ 'ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡುವುದು'. ಇಲ್ಲೂ ಹುಡುಗನ ಕಡೆ ಹಾಗೂ ಹುಡುಗಿಯ ಕಡೆ ಎಂದು ಎರಡು ತಂಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ತಂಡದಲ್ಲೂ ಏಳೆಂಟು ಸದಸ್ಯರಿರುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗನ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು - ತೆತ್ತಿಗಾರರಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯ ಸದಸ್ಯರು ವಧುವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದು ನಿಂತು ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗ ತನ್ನ ತಂಡದವರೊಂದಿಗೆ ಓಡಿ ಬಂದು ವಧುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕು, ಮುಟ್ಟದಂತೆ ಹುಡುಗಿಯ ಕಡೆಯ ಸದಸ್ಯರು ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ವರ ವಧುವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬಾರಿ ಮುಟ್ಟಿದ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಆತನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಟ್ಟಲು ಹುಡುಗನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಾಗ ಅದು ಆತನ ಸೋಲು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆ ಬಳಿಕ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಕ್ರೀಡೆ 'ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲಿನ ಓಟ' ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕೊಡಿ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಹಾಕಿ ತೆತ್ತಿಗಾರರು ಎಲೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ವಧೂವರರು ಓಡಬೇಕು. ವಧೂ ವರರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮುಂದೆ ಓಡುತ್ತಾರೆ, ಮೊದಲು ಗುರಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇಲ್ಲಿನದು. ಇಲ್ಲೂ ಹುಡುಗ ಹಿಂದೆ ಬಂದರೆ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಗೊಡ್ಡುವುದು ಇಂಥ ಆಚರಣೆಗಳ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಸ್ನೇಹ ಸಲುಗೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮುಂದಿನ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆ 'ನಾಗನಿಗೆ ಹಾಲು ಎರೆಯುವುದು'. ಮೈದಾಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೆಡೆಬಿಚ್ಚಿದ ನಾಗನ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ಹರಿವಾಣದಲ್ಲಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಕ್ಕಳು ಆ ಹಿಟ್ಟಿನ ನಾಗನಿಗೆ ಹಾಲು ಎರೆದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಆರತಿ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ವಧೂವರರ ತಲೆಗೆ ನಾಗನನ್ನಿಟ್ಟ ಹರಿವಾಣವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗ ಸಂತಾನಾಧಿದೇವತೆ. ಆತ ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ತಮ್ಮ ವಂಶವನ್ನು ಬೆಳಸಲಿ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿನದು.

ಬೆಳಗ್ಗೆಯಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದ ಮದುವೆಯ ಸಂಭ್ರಮ ಸಡಗರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ "ಹೆಣ್ಣೊಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವುದು." ಇವರದು ಪಿತೃ ಮೂಲೀಯ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದುದರಿಂದ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯಿಂದ ತಾಯಿಮನೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಪಟೇಲನ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗೆ ಗಂಡಿನವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವಾಗ ಆಕೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾಯಿ ಮನೆಯಿಂದ ೫ ತೆಂಗಿನಗಿಡ, ಬಟ್ಟಲು, ತಟ್ಟೆ, ಕೊಡಪಾನ, ಚೆಂಬು, ಗಿಂಡಿ, ಕಾಲುದೀಪ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಬಳುವಳಿ ಕೊಡುವುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದ ಗಂಡಿನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಓಕುಳಿ ನೀರು ಸುಳಿದು ಚೆಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪರಕ್ಕೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ವಧೂವರರನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿ ಮಡಿಲು ತುಂಬಿ ಸೇಸೆ ಹಾಕಿ ಆರತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತೆತ್ತಿಗಾರರು ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ವರ-ತೆತ್ತಿಗಾರ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಉಡುಗೊರೆ ಮಾಡಿ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ ಬಳಿಕ ವಧುವಿನ ಗೃಹಪ್ರವೇಶ, ವಧು ಮಡಿಲು ತುಂಬಿದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತ ಮಂಟಪದಿಂದ ಮನೆಯತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಮುಖ್ಯದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ವರನ ಸೋದರಿ ಅಡ್ಡನಿಂತು ಆಕೆಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ನಿನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ನನ್ನ

ಮಗನಿಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಧೂವರರಿಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿ ವೀಳ್ಯ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಪರವಾನಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವರ ಬಾಗಿಲು ತಡೆದ ಸೋದರಿಗೆ ಉಡುಗೊರೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳದು ಪಿತೃಮೂಲೀಯ ಸಮಾಜ. ಇಂಥ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮದುವೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಆ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮುಗಿದು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿಮನೆಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಸೋದರನ ಮಗನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೋದರ ಮಾವನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸೋದರನ ಮಗ ಅಂದರೆ ಸೋದರಮಾವನ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸೋದರನ ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ (ಮಗನಿಗೆ) ತರುವ ಮೂಲಕವೂ ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಸ್ತಿಲ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸೇರಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ತುಂಬಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಧು ಅದನ್ನು ಬಲಗಾಲಿನಿಂದ ತುಳಿದು ಆ ಕಾಲನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಗೃಹಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೊಸದಾಗಿ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸದಸ್ಯೆಯಿಂದ ಆ ಮನೆಯ ಸಂತಾನ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಹೆಚ್ಚಲಿ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವರನ ತಂದೆ ಅಥವಾ ತಾಯಿ ವಧು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಆಕೆಯ ಬಲಗಿವಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಸಿಹಿ ತಿನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಧು ಆ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರಿಗೆಲ್ಲ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಆ ಸಂಜೆ ಮನೆ 'ಹೊಗ್ಗಿದ ಊಟ' ಜರಗುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿ ಮತ್ತೆ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಸಲುಗೆ ಕುದುರಿಸುವ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ನಾನಮಾಡಿಸುವುದು, ತಲೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕುವುದು, ತಲೆ ಬಾಚುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರಾತ್ರೆ ಮೀನು ಮಾಂಸಗಳ ವಿಶೇಷ ಊಟವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮರುದಿನ ಅಥವಾ ಅನುಕೂಲ ವಾದೊಂದು ದಿನ ಗಂಡಿನವರು "ಇಂಥ ದಿನ ಸಮ್ಮಾನ ಊಟ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ, ಇಷ್ಟು ಜೋಡಿ ದಂಪತಿಗಳು ಬರಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಂತರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಾನದೂಟ. ಇಲ್ಲಿಗೂ ಅನೇಕ ಜೋಡಿ ದಂಪತಿಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದವರು ಹಾಗೂ ಮದುಮಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿದ್ದು ಮರುದಿನ ಅತ್ತೆಮಾವನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಂದ ನೆಂಟರಿಗೆ ಭಾರಿ ಆತಿಥ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಕಿ

ಅಕ್ಕಿ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಹಾರ, ಹಸಿವೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಅಕ್ಕಿ ಅವರ ಮದುವೆ, ಮೈ-ನೆರೆಯುವಿಕೆ, ಬಸುರಿ - ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಕಾಳನ್ನು ಕೈ ಕಾಲು ಮುಖಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದು, ನೆತ್ತಿಗೆ ತಳಿಯುವುದು ಅಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಮಡಿಲು ತುಂಬುವುದು, ಅಕ್ಕಿಯಲ್ಲೆ ಗಂಡಹೆಂಡಿರನ್ನು ಓಡಿಸುವುದು, ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತುಳಿದು ಒಳಹೋಗುವುದು, ಅಕ್ಕಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಕ್ಕಿ ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಸಂಕೇತ. ಹೀಗೆ ಸ್ಪರ್ಶ, ಭಕ್ಷಣೆ, ಸಂಸರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾವಿನ ವಿಧಿಗಳು

ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆ ತುಂಬಾ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತ ಹೊಲೆ ಸೂತಕವನ್ನು ಹನ್ನೊಂದು ದಿನ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತೊಡನೆ ಭಟ್ಟರಿಂದ ಗಳಿಗೆ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸೂತಕದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿದೆ. ೨೭, ೪೨ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಈ ಸೂತಕದ ಅವಧಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ದಿನವೆ ಹೆಣವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ವರೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಬೇಯಿಸುವುದಾಗಲಿ, ತಿನ್ನುಣ್ಣುವುದಾಗಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ. ಹೆಣವನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ಸಾಗಿಸುವವರೆಗೆ ಆ ಮನೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು.

ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೇಬರವನ್ನು ದಹನ ಮಾಡುವುದು ರೂಢಿ, ಆದರೆ ನಾಯಕ್ ಮತ್ತು ಪಟೇಲ್ ಕುಟುಂಬದವರು ಹಾಗೂ ಬಾಣಂತಿಯರು ಸತ್ತಾಗ ದಫನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕ್ ಮನೆತನದವರನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ದಫನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾಣಂತಿಯ ಸಾವು ತುಂಬ ಕೆಡುಕು ಎಂದು ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಣಂತಿ ಸತ್ತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣದೊಂದಿಗೆ ಜೀವಸಹಿತವಾದ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಹುಗಿಯಲಾಗುವುದು. ಸಾವಿನ ಹೊಲೆಯನ್ನು ೪೨ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಆಚರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ನಂತರ ೧೧ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಚರಣೆ ಏನೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧದ ದಿನ ಮನೆಯ ಒಳ ಹೊರಗೆ ಸೆಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸಿ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೊಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬರಹೇಳಿ ಅಕ್ಕಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಹೊಸಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಅವರಿಗೆ ದಾನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಎಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ದಿನ ತಯಾರಿಸಿದ ಭಕ್ಷ್ಯಭೋಜ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಒಂದನ್ನು ಸಮೀಪದ ನದಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಗಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸತ್ತವರ ವಾರ್ಷಿಕ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾಲಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ ದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಕರೆಸಿ ದಾನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಶುದ್ಧದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಬಾಳೆಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಿಸಿ ಒಂದನ್ನು ನದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಗೆಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯಾಚರಣೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿ ಪಡೆಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ನೋವು, ಕಷ್ಟನಷ್ಟ ಆಪತ್ತು ಒದಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಕೇಳಿ ದೃಢ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸರಿಸಮಾನ ವಯಸ್ಸಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿ ವಿಶೇಷ ಊಟ ಬಡಿಸಿ, ಹೊಸಬಟ್ಟೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂತೃಪ್ತಿ ಪಟ್ಟಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಆತ್ಮ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆ

ಖಾರ್ವಿಗಳದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಿತೃಮೂಲೀಯ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲದ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತ ವಿಚಾರ. ಇವರದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಇತರ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀನ ಅಥವಾ ನಿಕೃಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಸಮಾನಳಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು ದುಡಿತಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಮಾಡಿಸಿದವರು. ಎಷ್ಟೋ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ದುಡಿತ ಕುಡಿತಕ್ಕೆ ವ್ಯಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣೇ ಕುಟುಂಬದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ನಸುಕು ಹರಿಯುವ ಮೊದಲೇ ಗಂಡಸರು ಬುತ್ತಿಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಲೆ ಹೊತು ಕಡಲಿಗೆ ನಡೆದರೆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಹೆಡಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಡಲದಂಡೆಯ ಮರಳ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದು ಗಂಡಸರು ತಂದ ಮೀನನ್ನು ದೋಣಿಯಿಂದ ಲಾರಿಗೋ, ಟೆಂಪೊಕ್ಕೋ ಹೊತ್ತು ಸಾಗಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಪೇಟೆ, ಊರಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದು ಇವರ ದೈನಂದಿನ ಉದ್ಯೋಗ. ಹೀಗೆ ಹಗಲಿಡೀ ದುಡಿದು ಸಂಜೆ ಕತ್ತಲಿಗೆ ಮನೆಗೆ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಿನ ಸಂಪಾದನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಕಾಸಿನಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಇಕ್ಕಲು ಪೇಟೆಯಿಂದ ಜೀನಸು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಗೌಡಸಾರಸ್ವತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಸಮುಸುರೆ ತೆಗೆವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು, ಆರು ಮನೆಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಖಾಯಂ ಆಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ದುಡಿಮೆಗಾರರು, ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು ಆದ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮನೆ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಬೇಡಿಕೆ ಹೆಚ್ಚು. ಪ್ರತಿ ಮನೆಯಿಂದ ತಿಂಗಳೊಂದರ ಸುಮಾರು ರೂ. ೫೦-೧೦೦ ಆದಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಕಡಲ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸುಮ್ಮನೆ ಹೊತ್ತು ಕಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬಿದಿರಿನ ಸಲಿಕೆಯ ಕುಕ್ಕೆ 'ಅಟ್ಟಬಲೆ' ಹಿಡಿದು ನದಿಕಿನಾರೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೈಗೊಂದು ಹಳೆಯ ಸೀರೆ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ನೀರಿನ ಭರತ ಇಳಿತದ ಸಮಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು 'ಮಳಿಹೆಕ್ಕಲು' ನೀರಿಗಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸೊಂಟದುದ್ದದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಸರು ಮತ್ತು ಹೊಯಿಗೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವ ನೀರಿನ ಪದತಲದಿಂದ ಒಂದೆರಡು ಇಂಚು ಕೆಳಗೆ ಈ ಮಳಿ (ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು)ಗಳು ಪದರು ಪದರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಜಲಚರ ಮಳಿಗಳು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಯಿ ತೆರೆದು ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನದಿಯ ಇಳಿತದ ವೇಳೆ ಖಾರ್ವಿ ಹೆಂಗಸರು ಈ ನೀರಲ್ಲಿಳಿದು ಕೈಯಿಂದ ಈ ಕೆಸರನ್ನು ಬಾಚಿ ನೀರಲ್ಲಿ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮೇಲೆದ್ದ ಮಳಿಯನ್ನು ಅಟ್ಟುಬಲೆ ಅಥವಾ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಪ್ಪು ನೀರಿನಲ್ಲಿಳಿದು ಬಗ್ಗಿ ಮಳಿ ಹೆಕ್ಕುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಬಹಳ ಶ್ರಮದಾಯಕ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೀರು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೆ ನೀರೊಳಗೆ ಮುಳಗಿಯೂ ಹೆಕ್ಕುವುದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಕ್ಕಿ ತಂದ ಮಳಿಗಳನ್ನು ಹೆಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಸಂತೆ ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀರಿನ ಇಳಿತದ ವ್ಯತ್ಯಯದೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಈ ಉದ್ಯೋಗದ ಅನನುಕೂಲ, ಅತಿ ಹಾಗೂ ಮಳಿಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಇಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಳಿ ಹೆಕ್ಕುವ ಉದ್ಯೋಗ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಳಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಬಡ ಹಾಗೂ ಕೆಳಹಂತದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೊರ ದುಡಿತಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗದ ಹುಡುಗಿಯರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಸಂಬಂಧಿ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಮುಖರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಾದ ಬೀಡಿಕಟ್ಟುವ ಉದ್ಯೋಗ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆಯವರ ಮನೆಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿ ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅದು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತೀರಾ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆ ಅಂಗಡಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುವುದು ಹಾಗೂ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೋಟೆಲ್ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

ಬಹುತೇಕ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಇಂದೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ನೀಡುವ ಬಗೆಗೆ ಇವರು ಆಸಕ್ತರಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು ಹಗಲಿಡೀ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮನೆಯ ಗಂಜಿ ಬೇಯಿಸುವ, ಬಡಿಸುವ, ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹತ್ತೆಂಟು ವರ್ಷದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿಡುವು ದೊರೆತಾಗ ಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ದೋಣಿಯಿಂದ ಲಾರಿಗೆ ಮೀನು ಸಾಗಿಸುವಾಗ ದಡದ

ಮರಳಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಮೀನನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಿಸುವ ವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಾರು ರೂಪಾಯಿಗೆ ಮಾರುತ್ತಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಕ್ಕಳ ಗಂಡಸರ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಮಯದ ನಿಗದಿ ಹಾಗೂ ಮಿತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನ ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ಏನೇನೂ ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಕಡಲಿನೊಂದಿಗಿನ ಇವರ ಬದುಕಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಲಿ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವ ಇವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು, ಯುವತಿಯರು ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಿಯರು, ದುಡಿತದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ಉಡುಪು ತೊಡಪು, ಸೌಂದರ್ಯ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ, ಸಿನೆಮಾ ವೀಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿನಿಯೋಗ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿತಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಇವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬಿಸಿಲಿನ ಉರಿಗೆ, ಉಪ್ಪುನೀರಿನ ಕಡಲಿನ ಹವೆಗೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಿ ಬೆಳೆದ ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಪ್ಪು ಮೈಬಣ್ಣ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಿನ ಶರೀರದ ಲಕ್ಷಣವಂತ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಅವರು.

ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಟು ಹತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಂದಿರು. ಸಾಮೂಹಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಹತ್ತಾರು ಮಂದಿ ಕೂಡಿ ಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗ ಅವರದು. ಕುಟುಂಬ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಜನರಿದ್ದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯ ಒಗ್ಗೂಡಿ ನಡೆಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವೂ ಹೌದು. ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಹಿರಿಯರ ಕಸುಬಿಗೆ ಸಹಾಯಕ ರಾಗಿಯೋ, ಸ್ವಂತ ಮೀನು ಹೆಕ್ಕುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೋ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಹೊರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ಯೋಜನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅನಕ್ಷರತೆ, ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೆ ವಧುದಕ್ಷಿಣೆ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಈ ಯಾವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಖಾರ್ವಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರ ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇತರ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಖಾರ್ವಿ ಸಮಾಜ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಅಮಂಗಲೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಯನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ತಲೆಬಾಚಿ ತಲೆ ತುಂಬಾ ಹೂ ಮುಡಿಸಿ ಹಣೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಕುಂಕುಮ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಸೀರೆ ಉಡಿಸಿ ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಡಿಲು ತುಂಬಿ ಅಕ್ಷತೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣಕ್ಕೆ ಅರಸಿನ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿದಾಗ ಹೆಂಡತಿಯ ಕರಿಮಣಿ, ಬಳೆ, ಕುಂಕುಮ, ಕಾಲುಂಗುರ, ಮೂಗುತಿ ಎಲ್ಲ ತೆಗೆದು ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಆಕೆ ಅವನ್ನು ಧರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೇಶಮುಂಡನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವರಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಖಾರ್ವಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಮರುವಿವಾಹ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಗಾಢವಾದ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ವಿಧುರನಿಗೆ ಪುನರ್ವಿವಾಹದ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ಹೆಂಡತಿ ಜೀವಂತವಿರುವಾಗ ಎರಡನೆ ವಿವಾಹ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ

ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ ತೀರಾ ಗೌಣ. ಗಂಡ ಸತ್ತ ವಿಧವೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ದೊಳಗೆ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದ ಚಿಪ್ಪು ಉದ್ಯಮ

ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಬಹುಜನರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ (ಕುಂದಾಪುರ-ಗಂಗೊಳ್ಳಿ, ಕುಂದಾಪುರ-ಉಪ್ಪಿನಕುದ್ರು) ಕಳುನಲಿ ನಾವಿಕ ವೃತ್ತಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು. ನದಿಗೆ ಸೇತುವೆ ಬಂದು ವಾಹನ ಸಂಚಾರ ಉಂಟಾದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಾವಿನ ವೃತ್ತಿ ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿತು.

ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನಯೆ ಫಲದಿಂದಾಗಿ ಚಿಪ್ಪಿನ ಬಳಕೆ ಅನೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಬೇಡಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿನ್ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಪ್ಪು ತೆಗೆಯುವ ಉದ್ಯೋಗ ಇಲ್ಲಿನ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಬಹಳ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಬಂತು. ಕುಂದಾಪುರದ ಖಾರ್ವಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಚಿಪ್ಪಿನ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರು. ಸದ್ಯ ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೩೦ ಜೊತೆ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ೭೦೦ ಜನ ಈ ಉದ್ಯೋಗ ದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಚಿಪ್ಪು ಸಂಗ್ರಹದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ವರೂಪ (ಬಗ್ಗಿ ಕೈಯಿಂದ ಬಾಚಿ ತೆಗೆಯುವುದು) ಬದಲಾಗಿ ಸರಳೀಕೃತ ಯಾಂತ್ರೀಕರಣ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ಬಹಳ ಜನರನ್ನು ಈ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಳೆತಂದಿತು.

ಚಿಪ್ಪು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಎರಡು ದೋಣಿಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಿಪ್ಪು ಹೂಳೆತ್ತುವ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಂತ್ರವು ಕಬ್ಬಿಣದ ಅರ್ಧ ಚಂದ್ರಾಕೃತಿಯ ಉಂಗುರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾರ್ಶ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಗಿದ ಒಂದು ಕಬ್ಬಿಣದ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಗಡೆ ೧೯-೨೦ ಮೊನಚಾದ ಮುಳ್ಳುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ತುಂಡಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದವಾದ ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಧ ಚಂದ್ರಾಕೃತಿಯ ಉಂಗುರಗಳಿಗೆ ೩ ಮೀ. ಉದ್ದದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸರಪಳಿಯ ಮಧ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ೧೦-೧೧ ಮೀ. ಉದ್ದದ ನೈಲಾನ್ ರೋಪನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಂತ್ರವನ್ನು ದೋಣಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಲಾಗಿರುವ ರಾಟೆಯ ಮೂಲಕ ಎಳೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಅಳವಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೂಳೆತ್ತುವ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೋಣಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಪ್ಪು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಎರಡು ದೋಣಿಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬಾತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿದಿರಿನ ಜಲ್ಲನ್ನು ನದಿಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೂಳುತ್ತ ಹೋಗಿ ಅದು ಹೋಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಸದ್ದಿನ ಮೇಲೆ ಚಿಪ್ಪಿನ ಪ್ರಮಾಣದ ದಟ್ಟಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ದೋಣಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮೀಟರ್ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಹೂಳಿದ ಈ ದಪ್ಪಕೋಲಿಗೆ

ಆಧಾರವಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದೋಣಿಯಿಂದ ಹೂಳೆತ್ತುವ ಯಂತ್ರವನ್ನು ನೀರಿಗಿಳಿಬಿಟ್ಟು ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೋಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಂದಿ ನೈಲಾನ್ ರೋಪನ್ನು ಎಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿ ದೋಣಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರತಿ ೨-೩ ನಿಮಿಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದಿನದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನದಿದಡದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹಾಕಿ ವಾರಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯೋ ಎರಡು ಬಾರಿಯೋ ಚಿಪ್ಪು ಮಾರಾಟ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಡಿಗೆಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನರು ಬೇರೆಯವರ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರು. ಅವರಿಗೆ ಚಿಪ್ಪಿನ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ದೋಣಿ ಮಾಲಿಕರೆ ಹಣ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಚಿಪ್ಪು ತೆಗೆಯುವುದು ಬಹಳ ಶ್ರಮದಾಯಕವಾದ ಕೆಲಸ, ಬಿಸಿಲಿನ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು. ಮುಂಜಾನೆ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗೆ ದೋಣಿ ಹಿಡಿದು ಚಿಪ್ಪಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ಸುಮಾರು ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಹನ್ನೊಂದು ಗಂಟೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮನೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬಾತ ವಾರಕ್ಕೆ ರೂ. ೨೦೦ ರಿಂದ ೩೫೦ರವರೆಗೆ ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಥಿರತೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ದುಡಿತದ ಅವಧಿ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಿಪ್ಪು ಉದ್ಯೋಗ ಇಂದು ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯ.

ಚಿಪ್ಪಿನ ಈ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗ ಇವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಗಂಗೊಳ್ಳಿ, ಕಂಚುಗೋಡಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕುಂದಾಪುರದ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಚೈತನ್ಯ ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಅನ್ನಬೇಕು. ಇವರ ಆಹಾರ ಕ್ರಮ, ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡೆವು.

ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಚಿಪ್ಪಿನ ಸಂತತಿ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಾಲ್ಕಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಲಾರಿಯಷ್ಟು ಚಿಪ್ಪು ಒಂದು ಜೊತೆ ದೋಣಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ವಾರ ಹತ್ತು ದಿನಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕಾಲ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಷ ಈ ಉದ್ಯೋಗ ನಂಬಿ ಬದುಕುವಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಈ ಕಾರ್ಮಿಕರು. ಖಾದಿ ಗ್ರಾಮೋದ್ಯೋಗ ಮಂಡಳಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಚಿಪ್ಪು ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಜೀವವಿಮೆ, ಪ್ರಾವಿಡೆಂಟ್ ಫಂಡ್ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೇ ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವು ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ

ಮೀನುಗಾರಿಕೆ : ಸೋಲುತ್ತಿರುವ ಖಾರ್ವಿಗಳು

ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಖಾರ್ವಿಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ವೃತ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ನದೀ ಕಿನಾರೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಡಲ ಮರಗಳ ದಂಡೆಯಲ್ಲೇ ಮನೆಕಟ್ಟಿ ಅವರ ವಾಸ. ಮೀನು ವ್ಯಾಪಾರ,

ಚಿಪ್ಪು ಮೀನುಗಾರಿಕೆ, ಸರಕಾರಿ, ಅರೆಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದ ಹೊಸ ಉದ್ಯಮಗಳ ಆಹ್ವಾನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಂದಿಗೂ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಜನ ಪರ್ಸಿನ್‌ನಂತಹ ಬೃಹತ್ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ದಂಧೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಾಡದೋಣಿಗಳಿಗೆ ಇಂಜಿನ್ ಅಳವಡಿಸುವ ಸಾಹಸಕ್ಕಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಮಂದಿ ಇಂದಿಗೂ ನಾಡದೋಣಿ, ಒಂಟಿದೋಣಿಗಳಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಕಸುಬನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಖಾರ್ವಿಗಳು ಸಾಹಸಿಗಳು, ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿಯಬಲ್ಲವರು. ಆದರೂ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (೧೮೯೪) ಸ್ಟುರಕ್ ತನ್ನ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಮ್ಯಾನುವೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಸಮಾಜ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು? ಅವಿದ್ಯೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಂಘಟನೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕೊರತೆ ಇವು ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ತಡೆಗಲ್ಲುಗಳು. ಖಾರ್ವಿಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಾಹುಕಾರರ ದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿತ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದವರು. ಇಂದಿಗೂ ಸ್ವಂತ ದೋಣಿ, ಬಲೆ (ನಾಡ) ಹೊಂದಿರುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೈಹಿಕಶ್ರಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಯೋಜನದಿಂದ ಇವರು ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ತೀರಾ ಈಚಿನವರೆಗೂ ಹಿಡಿದ ಮೀನಿನ ವ್ಯಾಪಾರ-ಮಾರಾಟ, ಸಂಸ್ಕರಣದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇವರದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೀನಿನಿಂದ ಬಂದ ಆದಾಯದ ಬಹುಪಾಲು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಕೈಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ೧೯೭೦ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಗಂಗೊಳ್ಳಿಯ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘವು ಖಾರ್ವಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ.

ಗಂಗೊಳ್ಳಿಯ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘವೆಂದು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ. ೮೦-೯೧ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೊಳ್ಳಿಯ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘವು ಒಂದೂವರೆ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಸಾಲರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿತರಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಹಣದಿಂದ ಸದಸ್ಯರು ನಾಡದೋಣಿ, ಔಟ್ ಬೋರ್ಡ್ ಇಂಜನ್ ಹಾಗೂ ಕೃತಕ ನೂಲಿನ ಆಧುನಿಕ ಬಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕುಂದಾಪುರ, ಗಂಗೊಳ್ಳಿ ಪರಿಸರದ ನೂರಕ್ಕೆ ತೊಂಭತ್ತರಷ್ಟು ಜನ ಈ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯರು ಹಾಗೂ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು.

ಈ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘವು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಲು ತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ತಂದ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಲೆ ಸಿಗತೊಡಗಿತು. ಅದು ಸಮುದ್ರದಿಂದ ದಡ ಸೇರಿದೊಡನೆ ನಗದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಖಾರ್ವಿ ಮೀನುಗಾರರ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಸತ್ಪರಿಣಾಮ ಬೀರತೊಡಗಿತು. ತಲೆ ಮೇಲೆ ಮೀನು

ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಪೇಟೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮೀನುಗಾರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಯಾಂತ್ರೀಕರಣ

ಕರಾವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂದು ದಟ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಯಾಂತ್ರೀಕರಣ ಪರ್ಸೀನ್ ನೌಕೆಗಳ ಹೆಚ್ಚಳ ಖಾರ್ವಿ ಜನರ ಬದುಕಿಗೆ ವರದಾನವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕುಂದಾಪುರ ಗಂಗೊಳ್ಳಿಗಳ ಸುಮಾರು ೧೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರ್ಸೀನ್ ದೋಣಿ (ಆಳ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಬೃಹತ್ ದೋಣಿ)ಗಳಿದ್ದರೂ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಒಡೆತನ ದಲ್ಲಿರುವುದು ಎರಡು ಮಾತ್ರ. ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊರಬಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಹಿಡಿದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೀನನ್ನು ಮಾರಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲದೆ ಖಾರ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಸೀನ್ ದೋಣಿಯ ಮೂಲಕ ಕಡಲಭಂಡಾರ ವನ್ನು ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಸದಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿರುವ ಹಾಗೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತನ್ನ ನಾಡ ದೋಣಿಗೆ ಔಟ್ ಬೋರ್ಡ್ ಇಂಜನ್ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ದಿನಾ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ವಾಸುಖಾರ್ವಿಯವರು ಪರ್ಸೀನ್ ದೋಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

> "ಪರ್ಸೀನ್ ಸಾಗರವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸದ್ಯ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೀನಿನ ಮರಿ ಮತ್ತು ಸಂತತಿ ನಾಶವಾಗಿ ಮತ್ಸ್ಯಕ್ಷಾಮ ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಪರ್ಸೀನ್ ದೊಡ್ಡ ಬಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಡಲಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವಾಗ ಮೀನಿನ ತೆಪ್ಪ (ರಾಶಿ) ಕಡಲಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ನಾಡದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆಳಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಟ್ಟೆಯ ಬಲವನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ಬಡಮೀನುಗಾರರಿಗೆ ಶ್ರಮದಾಯಕ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಸೀನ್ ದೋಣಿಯವರು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಡಲ ಕೊಳ್ಳೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ದಡಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ನಮ್ಮ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೀನನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟು ಶೈತ್ಯ ಘಟಕಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬೆಲೆ ಕುಸಿತ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಎಲ್ಲ ಮೀನುಗಾರರ ಮೇಲೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೇರಳ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಸೀನ್ ದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ."

ನಾಡದೋಣಿಗೆ ಇಂಜಿನ್ ಅಳವಡಿಕೆ

ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ಅಥವಾ ಹಾಯಿಕಟ್ಟಿ ದೋಣಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಬಹುಪಾಲು ಮಂದಿ ಮರದ ನಾಡದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ನಾಡದೋಣಿಗಳಿಗೆ ಔಟ್ ಬೋರ್ಡ್ ಇಂಜನ್ ಅಳವಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆಳಮೀನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ದೋಣಿಗಳಿಗೆ ಬಂದರು ಸೌಕರ್ಯ ಬೇಡ. ಕಡಲಲ್ಲಿ ಹೂಳೆತ್ತಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಬೋಟುಗಳನ್ನು ಆಯಾಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಮನೆಯ ಸಮೀಪ ಕಡಲದಂಡೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮೀನುಗಾರರು ಮಳೆಗಾಲದ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಿತು. 'ಪಟ್ಬಲೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಇಂಜಿನ್ ಅಳವಡಿಸಿದ ದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಕಡಲ ಬಂಗಾರ ಚೆಟ್ಲಿ (ಸಿಗಡಿ)ಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಮೀನುಗಾರ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಹಸಿವೆಯ ಚಿಂತೆ ತಪ್ಪಿತು. ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ತಿಂಗಳ ಬಳಿಕವೂ ಆಳ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಇದು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಖಾರ್ವಿಗಳು ಸೋತುದೇಕೆ?

ಖಾರ್ವಿಗಳು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆತುಕೊಂಡು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಚರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾದ ಮೀನು ಸಂಸ್ಕರಣ, ಮಾರಾಟ, ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ದೊರೆಯದೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವಂತಾಯಿತು.

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಮೇಲೇರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಾಜದಿಂದ ಈವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಇಂಜನಿಯರ್, ಡಾಕ್ಟರ್ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ವಕೀಲರು, ಗಜೆಟೆಡ್ ಆಫೀಸರ್ ಕೂಡಾ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರು ಭೂರಹಿತರು, ಮನೆಯಡಿಯ ಜಾಗ ಹೆಚ್ಚಿನವರದು ಸರಕಾರಿ ಒತ್ತುವರಿ ಭೂಮಿ. ಅವರಿಗಿನ್ನೂ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹಕ್ಕುಪತ್ರ ಲಭಿಸಿಲ್ಲ.

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಭ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುತೇಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲ. ಮೀನು ಮಾರಾಟ, ಚಿಪ್ಪು ಸಂಗ್ರಹ, ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿರುವವರು ಮಾತ್ರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಲು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿಯುವಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಜನರಲ್ಲಿದ್ದ ಮಲೇರಿಯಾ,

ಸಿಡುಬು ಮುಂತಾದ ಕಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಮಾಡಿದ್ದು ದಾಕು, ಚುಚ್ಚುಮದ್ದು ಮುಂತಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನೆಗಳು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಊರಲ್ಲಿ ಸಿಡುಬು, ನೀರುಕೋಟಲೆ ಬಂದಾಗ ಅಮ್ಮ ಮುನಿದಿದ್ದಾಳೆ, ಪೂಜೆ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಡಂಗುರ ಸಾರಿ ಮಾರಿಪೂಜೆ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ನಾನು ಸ್ವತಃ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮನೋಧರ್ಮ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವನ್ನು ಹರಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಯುವ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿವೆ. ಕುಂದಾಪುರದ 'ವಿದ್ಯಾರಂಗ ಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿ' ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿ ಅನೇಕ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಾರಿಗುಡಿಯಲ್ಲೇ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ೧೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಾಧಾರೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇವರಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಖಾರ್ವಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಮತಗಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮತಗಳು ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಖಾರ್ವಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಮೀನುಗಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ ಕೊಂಕಣ ಖಾರ್ವಿ ಸಮಾಜ ರಾಜ್ಯ, ಕೇಂದ್ರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ, ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಫೆಡರೇಶನ್, ಕರ್ನಾಟಕ ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಇಲಾಖೆ, ಮೀನುಗಾರಿಕಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರದ ಅನೇಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಸಾಂದ್ರತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಪಾಲು ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಕೊರಗು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಈ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಾಗಲೇ ಇವರ ಚೇತರಿಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಜೊತೆಗೆ ಖಾರ್ವಿಗಳ ಯುವ ತಲೆಮಾರು ಆಧುನಿಕ ಷೋಕಿ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಖರ್ಚು ಮಾಡುವ ಹಣವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿ ಉಳಿತಾಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅವರು ಮುಂದೆ ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಖಾರ್ವಿ ನೆಲೆಗಳಿರುವ ಗ್ರಾಮ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಇಂತಹ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಒಂದು ಬಲಾಢ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಮೇಲೆದ್ದು ಅದು ಇಡಿಯ ಸಮುದಾಯದ ಸಮೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧೯೯೧-೯೨ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿಯ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ ಜಂಟಿಯಾಗಿ

ನಡೆಸಿದ 'ಕರಾವಳಿಯ ಖಾರ್ವಿಗಳು' ಒಂದು ಸಮಾಜೋ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಯೋಜನೆಯ ಫಲಿತ ಈ ಪ್ರಬಂಧ. ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಆರ್‌ಆರ್‌ಸಿಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪ್ರೊ. ಕು.ಶಿ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬಳಗದವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

೩

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೇಶೀಯತೆ : ಒಂದು ಚಿಂತನೆ

ಮೂಲ: ಸಿ.ಜಿ. ಹುಸೇನ್‌ಖಾನ್

ಅನು: ರಶ್ಮಿ ಎಂ. ಹೆಗಡೆ

ಪೀಠಿಕೆ

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ನೂತನ ವಿಧಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅದು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿದೆ. ವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನು "ಒಳಗಿನವ" ಮತ್ತು "ಹೊರಗಿನವ" ಆಗಿರುವಾಗಿನ ಅನುಕೂಲತೆಗಳು, ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವು ವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿವಾದಗಳು ನಡೆದಿವೆಯಾದರೂ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನ 'ಒಳಗಿನವನ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನವನ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಖಂಡವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಸಮಂಜಸವೂ, ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲತೆ, ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಮತೋಲನವು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಅಭ್ಯಸಿಸಲಿರುವ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂಶೋಧಕನ ಸಂಬಂಧ/ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಕೆ, ಗಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳ ವಿಧಾನ, ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಯ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಲ್ಲದ ಸಮಾಜಗಳ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಅರಸುವುದ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಗಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಕಸುವಿದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೇ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ/ಎಣಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಇಡೀ ಮನುಕುಲವೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸ್ತು-ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಡೆಗೆ ಬರುವಾಗಿನ ಮರುಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ ಈ ಮೊದಲು ಅದು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮನೆ'ಯೆಂಬ ಪದವು ರಾಷ್ಟ್ರ-ರಾಜ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ನಂತರ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆನ್ನಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯವಲ್ಲದ ಸರಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹಳಷ್ಟು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ: 'ಒಳಗಿನವ ಸಂಶೋಧನೆ' ಸ್ವ-ಜನಾಂಗವರ್ಣನೆ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಗೋಲ್ಡ್‌ಸ್ಮಿತ್ (೧೯೭೯)ರಿಂದ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದನ್ನೇ ಫಾಹಿಂ ಮತ್ತು ಫಾಹಿಂ 'ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರಲ್ಲದೇ, ಮೆಸರ್ಮಿಟ್ ಮತ್ತಿತರರೂ ಸಹ ಈ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿರುವರು. ಜೋನ್ಸ್ (೧೯೭೦) ಮತ್ತು ಸೊರಿಸನ್ (೧೯೭೮) ಇದನ್ನೇ 'ದೇಶಸ್ಥ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ಮರುಯಾಮ (೧೯೭೮) ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಂತಃ ಉಗಮ ಅಥವಾ 'ಅಂತರ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದರೆ, ಲಾರೆನ್ಸ್ (೧೯೮೧), 'ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶಾ/ಆತ್ಮಶೋಧನ ಸಂಶೋಧನೆ' ಎಂದೂ, ಕಾಸೆಲ್ (೧೯೭೭) 'ಸಮಾನಮನಸ್ಕರ ಗುಂಪಿನ ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂದೂ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬುದು ಡಿ ಎಡಾರಿಯೋ (೧೯೭೮)ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಹುವಿಧದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯುವ ಹಾಗೂ ಹಳೆಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆಯು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತೀವ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ದೇಶೀಯತೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಲಿದೆ.

ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಉಗಮದ ಕುರಿತಂತೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹಯಾನೋ (೧೯೭೯), ಎಮೆಸರ್ಮಿಟ್ ಮತ್ತಿತರರು (೧೯೮೧) ನೀಡಿರುವರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು/ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಒಕ್ಕಲುತನ ಮತ್ತು ನಗರೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯ್ತು. ಹಾಗೂ ನಾವೀಗ ಜಾಗತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿಸಲ್ಪಡದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ

ಗುಂಪನ್ನು ಅತೀ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಬಂಡವಾಳದ ಕೊರತೆ, ತೀವ್ರ ಹಣದುಬ್ಬರ, ತೈಲ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತಿತರ ಜಾಗತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಂಬಲದಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಇಳಿಕೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ತನ್ನದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಕುರಿತು ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿತು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ತಲುಪಲು ಧನಸಹಾಯ ಸ್ವದೇಶದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮೂಲಭೂತ ಸಂಶೋಧನಾಸಕ್ತ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯ್ತು. ಉದ್ಯೋಗದ ಕುರಿತ ಆಸ್ಥೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯ್ತು. ಉದ್ಯೋಗದ ಕುರಿತು ಆಸ್ಥೆಯೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕತೆಯೆಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯ್ತು. ಸಂಶೋಧನಾ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಾದ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗೋಲ್ಡ್ ಸ್ಮಿತ್ 'ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣದ ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮವು ಮೂರನೆಯ 'ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ' ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾದ ನಗರಾಧ್ಯಯನ, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಕಾನೂನು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಂಶೋಧಕರು ತಮ್ಮ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದವರೂ ಸಹ ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದತ್ತ ಪಯಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದು ಮೆಸರ್ ಮಿತ್ (೧೯೮೧ :೧೦) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸ್ವದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಹುತೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ನಡೆಸಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಕುರಿತು ಕನಿಷ್ಟ ಒಂದಾದರೂ ಲೇಖನ ಅಥವಾ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾ. ಜಾಕೋಬ್ (೧೯೭೦), ಫೆಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಮತ್ತು ದೆಬ್ಬಾರ್ (೧೯೭೨), ಜೊಜೆನ್ಸನ್ ಮತ್ತು ರಜ್ಜಿ (೧೯೭೪), ಸ್ಪೇಡ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಿಕಿಚ್ (೧೯೭೫), ಸ್ಪೇಡ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕುಡಿ (೧೯೭೨), ಸ್ವಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಶೋಧಕರ ಮೇಲೆ ಹಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದು, ಈ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ, ಈ ಮೊದಲು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಶೋಧಕರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ,

ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತ ಆಫ್ರಿಕ, ಏಷ್ಯಾ, ಲ್ಯಾಟಿನ್, ಅಮೇರಿಕಾಗಳಂಥ ಇವೇ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಇದೀಗ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಸಂವೇದನಾಶೀಲವೂ ಆಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾದವು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೂರಿತ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಸಾಹತೀಕರಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿದವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವರು, ದೇಶೀಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು, ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು. ಸ್ಟವೆಂಜರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ತುರ್ತು ಇದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು."

ಜೋನ್ಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ "ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಗಮವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸಾಹತು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಅತ್ಯಗತ್ಯತೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. (೧೯೭೦) ಮಾರ್ಕ್ವೆಟ್ (೧೯೭೪), ಫಾಹಿಂ (೧೯೭೭) ಮತ್ತು ಫಾಹಿಂ ಮತ್ತಿತರರು (೧೯೮೦), ಇದೇ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಹ (೧೯೭೫), ಸು (೧೯೭೩) ಮತ್ತು ಗ್ವಾಲ್ಡಿ (೧೯೮೧) ಇವರುಗಳು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಗೆ ನವೀನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಧಾನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸಹಾ ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ. 'ಟೆಕ್ಚರ್', 'ಸೋಲ್ಯಾಕ್ಸ್' ಜಾಗತೀಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದವೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ, ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಕವಚವನ್ನು ಸತ್ವಯುತಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳ ಭೇದಿಸುವಿಕೆಯ, ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳ ಕಟ್ಟುವ, ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (೧೯೭೮:೫) ಎಂಬುದಾಗಿ ದೇಶೀಯ ವಿಧಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆಫ್ ಆ್ಯಂಥ್ರೋಪೋಲೊಜಿಕಲ್ ಅಂಡ್ ಎತ್ನೊಲೊಜಿಕಲ್ ಸೈನ್ಸೆಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ"ವು ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೭೮ ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ "ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಮಾವೇಶ"ವು ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂವಾದಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸ್ಥೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ದೇಶೀಯಗೊಳಿಸುವಿಕೆಯೂ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಸಾಹತುಗಳಾಗಿದ್ದ ದೇಶಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು

ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಸರಳ ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಇದೀಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ನೈಪುಣ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದ, ಮುಂದುವರೆದ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುರಿತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುರಿತು ವಾದಿಸತೊಡಗಿದರು. (ಸ್ಪ್ರೆಡ್ಲಿ ೧೯೭೦, ಬಾಪ್ಟೈಡ್ ೧೯೭೩, ಅರ್ನ್ಸ್ಬರ್ಗ್ ಮತ್ತು ೧೯೭೬, ಮೆಸರ್ಮಿಟ್ ೧೯೮೧), ಬಾಟ್ಸ್ಪೈಡ್ ನೇರವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ. "ನವೀನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವೇ ಹಳೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಹತ್ತಿರ ಸೇರಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದೆ. (೧೯೭೩:೧೮೧) ಅವರು ದೇಶೀಯ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದ ಕ್ಕಾಗಿ, ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು. ಸ್ಟೆವೆಂಜನ್ (೧೯೭೧) ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳನ್ನು' ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ತೀವ್ರತೆಯಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಜೋನ್ಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ 'ದೇಶಿಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಗಮವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸಾಹತು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ (೧೯೭೦). ಮಾರ್ಕೈಟ್ (೧೯೬೪), ಫಾಹಿಂ (೧೯೭೭), ಮತ್ತಿತರರು (೧೯೮೦) ಇದೇ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನಿತರಾದ ನಾಹ (೧೯೭೫), ಸು ಮತ್ತು ಗ್ಯಾಲ್ದಿ (೧೯೮೧) ಇವರು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ನವೀನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿಧಾನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸಹಾ ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಸು ಮತ್ತು ಟೆಕ್ಚುರ್ ಸೋಲ್ ಟ್ಯಾಕ್ಸ್ 'ಜಾಗತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದವೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ'.... ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳ ಕವಚವನ್ನು ಸತ್ವಯುತಗೊಳಿಸುತ್ತಿ ರುವುದರಿಂದ, ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸುವ ಕಟ್ಟುವ, ತೃತೀಯ ಜಗತ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ" (೧೯೭೮) ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬೋಸ್ ಮತ್ತು ಮೆಲಿನೋವಸ್ಕಿಯವರ ಅವಧಿಯಿಂದಲೇ ಇದೆಯೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಸ್ವ-ದೇಶೀಯ ಸಂಶೋಧಕನಲ್ಲಿ ಎಣೆಯಿಲ್ಲದ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯೂ, ನಿಖರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಪ್ತ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರ ಸೂಸುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಲೂಯಿ (೧೯೩೧:೧೩೩) ಅವರು ಬೋಸ್‌ರ "ಪರಿಣಿತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ" ಕುರಿತ

ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತ ಈ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಟ್ಲಾಂಟಿಕದ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮೇಲಿನೋವಸ್ಕಿ ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಜೊಮು ಕೆಟಾರಿಗೆ ಸ್ವ-ಸಮಾಜ 'ಕಿಕಯು'ವನ್ನು (೧೯೩೮) ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕಪ್ಪುವರ್ಣದ/ನಿಗ್ರೋ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೊಂದೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಇದೇ ನಮೂನೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ 'ಬಿಳಿ', ಪಶ್ಚಿಮದವರಲ್ಲದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪೇ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರೇಮಂಡ್ ಫರ್ತ್‌ನು ಮೊದಲು ನ್ಯೂಝಿಲ್ಯಾಂಡ್‌ನ್ನು ನ್ಯೂಝಿಲ್ಯಾಂಡ್‌ನವನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ನಂತರ ಲಂಡನ್ನಿನವನಾಗಿ ಲಂಡನ್ನನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದನು. ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ಲುಕಮನ್‌ನು ತನ್ನ 'ಜನಾಂಗ ವರ್ಣನಾ' ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡು ರೆಡ್ ಕ್ಲಿಫ್ ಬ್ರೊವ್ನ್ 'ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲ್ ಫಂಕ್ಶನಲ್' ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂರಚನಾ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಮರಳಿದನು. ಆ ನಂತರ ಹೊಟನ್ಸ್, ಪೌವ್ಡರ್ ಮೇಕರ್ (೧೯೩೯), ವಾಲ್ಟೆರ್ ಗೊಲ್ಡ್ಸ್ಮಿತ್ (೧೯೪೭), ಜೇಂಸ್ ವೆಸ್ಟ್ (೧೯೪೫), ವ್ಲಿಲಿಯಂ ವೈಟ್ (೧೯೫೫), ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ಸ್ವ-ಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೇಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದ ಮೇರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಸ್ವ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಈ ರೂಢಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸದರೆ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ತೀವ್ರ ಆಸ್ಥೆಯು ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಎಂದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವರ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಇದು ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಸ್ವಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನದ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಆರಂಭಿಕ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಹಸಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಆಸ್ಥೆಯು ಸಂಶೋಧಕನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ವರ್ತಮಾನದ 'ದೇಶಿಯ' ಅಥವಾ 'ದೇಶಸ್ಥ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ'ವಾದಿಗಳು "ಆಧುನಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಶ್ಚಿಮವಲ್ಲದ ಸಮಾಜಗಳ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ" ವಿನಿಯೋಗವಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇವರ ವಾದಗಳ ಒಟ್ಟೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾನವಜ್ಞಾನ ಗ್ರಹಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ವಿಧಾನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು; ಮೆರ್ಟನ್ (೧೯೭೨) ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ಒಳಗಿನವ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವ ಸಹಿತದ ಅನುಕೂಲತೆ ಮತ್ತು ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳ ನಡುವಣ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾನವಜ್ಞಾನ ಗ್ರಹಣಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯದ ಸೇರ್ಪಡೆಯ ಕುರಿತ ಬಹು ದೀರ್ಘವಾದದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತವೆ.'

ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವಾದಿಗಳ 'ಒಳಗಿನವನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜವಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಸಮಾಜಗಳು ಹಲವು ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಪೆಲ್ಟೊ ಮತ್ತು ಪೆಲ್ಟೊ ೧೯೭೫, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ೧೯೬೮ರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಒಬ್ಬ ಮಾನವಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ದೇಶೀಯನಾಗಿದ್ದಗಲೂ ಆತ ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಮನಾದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನಿರುತ್ತಾನೆಂದು ನಂಬುವುದೇ ಅವಾಸ್ತವ ವಾದುದಾಗಿದೆ." ಅಗ್ವಿಲರ್ (೧೯೮೧) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಮಾನವಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು 'ಒಳಗಿನವನ' ದೃಷ್ಟಿಯೋ ಹೊರಗಿನವನ ದೃಷ್ಟಿಯೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುರೂಪೀ ಜನಸಮುದಾಯದ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಈ 'ಒಳಗಿನವನ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನವನ' ದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ನಿರಂತರತೆಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ (೧೯೭೩:೫೯). ಕೆಲವು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೊರಗಿನವರೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತೆಯೇ ವಿದೇಶೀ ಸಂಶೋಧಕರು ತಾವು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಗಾಢ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಗಾಢ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಒಳಗಿನವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಒಳಗಿನವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ತೀರ ಅನುಕೂಲತೆಗಳಿವೆಯೆಂದೇನೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆ ಚಿಡ್ (೧೯೬೮) ಮತ್ತು ಬೈಲಿ (೧೯೭೭) ಒಳಗಿನವನ ಅನುಕೂಲತೆಗಳ ಪರ ವಾದಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಯಕುನ್ಸಾ (೧೯೬೯) ಮತ್ತು ಕೊಎಂಟಿಜಾರಮಿಂಗ್ರಲ್ (ಫಾಹಿಂ ಮತ್ತು ಫಾಹಿಂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ೧೯೮೦) ಒಳಗಿನವನ ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಒಳಗಿನವನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಕೂಲತೆ ಮತ್ತು ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಅನುಕೂಲತೆ ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಮತೋಲನವು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಜನಾಂಗವರ್ಣನಾಕಾರರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಜನರೊಂದಿಗಿನ ಭಾಂದವ್ಯ, ಗಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳ ನಮೂನೆ, ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಧ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಜನರು ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಗ್ಯುಲರ್ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಅವು ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ (೧೯೮೧:೧೮) ಸಮುದಾಯದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅಂತಃಸಮುದಾಯ ಸಂಬಂಧಗಳು (ಅವು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು 'ನಂಬಿಕೆ'ಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ 'ಅಪನಂಬಿಕೆ'ಯಿಂದಲೋ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರೊಂದಿಗಿನ ಸಮುದಾಯದ ಇತಿಹಾಸ (೧೯೮೧:೧೮) ಸಂಶೋಧಕನು ಸಂವಾದಿಯನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈ ಒಳಗಿನವನ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವನ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಗುಣದೋಷಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಶೋಧಕನು ವಿದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲ್ಯಯುತ, ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲನೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ತಿರುವು ಮುರುವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರತೀ ವಿಧದ ಸಂಶೋಧಕನು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಜನರಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜನರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಂಶೋಧಕನು ಯಾವ ರೀತಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ತಾವು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ನೀಡಬಲ್ಲೆವು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಆಸ್ಥೆ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು. ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೋಧನೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಮಾಹಿತಿ ಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡಲು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆರೆದಿಡಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಜನರು ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲೂಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂವಾದಗಳು ಒಳಗಿನವನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಳಗಿನವನಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದೊರೆತರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದೇ ಇರಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನಾ ಅಗತ್ಯಗಳು ಒಳಗಿನ ಸಂಶೋಧಕರಿಂದ ಉತ್ತಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಯಾವುದೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಾದರೂ ಹೊರಗಿನ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮೆರ್ಟನ್ ಆಪ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ವಿಷಯದ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು "....ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದು ಒಳಗಿನವನೋ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವನೋ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಾಗಿದೆ... ಆದರೆ.... ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾಗಿದೆ" (೧೯೭೨:೩೩).

ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯತೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಆಯಾ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನದ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಜನರೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಬಾಂಧವ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಹಂತ, ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತರುವುದು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಹಂತ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಂಶೋಧಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೊಳಗಾಗುವವರ ನಡುವಿನ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಳಗಿನವನ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೊರಗಿನವನ ಸಂಶೋಧನೆಗಿಂತ ಲಾಭವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂಶೋಧಕನು ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವನಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮತ್ತು ಬೇಗ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಚಯದ ಲಾಭವೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಡಿಮೆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಒಳಗಿನವನ ಈ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೇ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ವಯಸ್ಸು, ಲಿಂಗ, ಉದ್ಯೋಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ತನ್ನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟಕರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಜೋನ್ಸ್ (೧೯೭೦) ಮತ್ತು ಸ್ಟೀಪನ್ ಸನ್ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಲ್ (೧೯೮೧). ಒಳಗಿನವನು ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಪರಿಚಿತ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಅವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರಿಂದ, ಅದು ಒಳಗಿನ ಸಂಶೋಧಕನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಾದದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಜೋನ್ಸ್ ಇಂತಹದೇ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ "ತಾನು ಸಹ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ದೆನೆವರ್‌ನ ಕಪ್ಪುವರ್ಣದ ಸಮುದಾಯ ವೊಂದರ ಆರೋಗ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗಿನ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವು ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಸದ ಕುರಿತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಯದು. ಜೋನ್ಸ್ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದು ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಾದರೂ ಆತ ಈ ಕುರಿತು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈತನು ದಕ್ಷಿಣದ ಕಪ್ಪು ಮನುಷ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಗತಿ ಅವನಿಗೆ

ಗೊತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿರಬಹುದಾದ ಆ ಜನರು ಈ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ನೀಡದೇ ಇರುವುದು." (ಜೋನ್ಸ್ ೧೯೭೦:೨೫೨).

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೊರಗಿನವನು ಉತ್ತಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೀತೆ ಇದನ್ನು (೧೯೬೬) 'ನೂತನ ಮೌಲ್ಯ'ಗಳ ಗುರ್ತಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಶೋಧಕನ' ಪಾತ್ರದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಆತ ತಲುಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೊರಗಿನವನು ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯಬಲ್ಲಂತಹ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜನರು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲನು. ಆದರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಶೋಧಕ ಇಷ್ಟು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟರೆ ಇದು ವಿಪರೀತದ ನಡವಳಿಕೆಯೆಂದು ಅಪಾರ್ಥಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಗತಿಗಳು ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೂಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಉದಾ. ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಇದ್ದ ರೀತಿಗಳು ಬಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಪರಿಶೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಹುತೇಕ ಒಳಗಿನವರಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವರಿಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಲಾಭವಿರಲಾರದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ರೂಢಿಗಳು ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸ್ವಸಮಾಜದ ಬಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದರೆ ಒಳಗಿನವನು ಜನರಿಂದ ದಿಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಜನರು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ಖಾಸಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಳಗಿನವನು ಹೊರಗಿನವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮೀಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಖಾಸಗಿ ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಜನರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಕೆಲ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಲಾಭಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರು. ಒಳಗಿನವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮೌಲ್ಯ, ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯನಿರತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕುರಿತು ನಿಕಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳ ಅವಲೋಕನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಸ್ತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಪರಿಧಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಅವನು ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಾಂಶದ ಮಾದರಿಗಳ ನಡುವೆ ಕಳೆದುಹೋದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದು ಲಾಭವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನವನು ಸಂಶೋಧನಾ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಮೇಲಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಷ್ಟವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನವನಿಗೆ ಮಾದರಿಯ ಮೂಲಗಳು ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಳಗಿನವರು ಸರಳ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಡಾಲ್ಟನ್‌ನು ಒಳಗಿನವರಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಉಳವಿಗಾಗಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಅಂತರವನ್ನು ಕಾದುಕೊಳ್ಳಲು ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ಹೊರಗಿನವರು ತಾವು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದರ ಎಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅತಿಯಾದ ಅಂತರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. (೧೯೫೭:೨೦೩)

ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿ ನಕ್ಷೆಯು ಒಳಗಿನವನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ಇಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಳಗಿನವ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅಡೆತಡೆಗಳ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತದರ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಅವಲಂಬಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಗ್ನತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖಾಂತರ ಗಮನಾರ್ಹ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಹಂತದವರೆಗೆ ಒಳಗಿನವನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವನ ಸ್ಥಿತಿ ಕುರಿತು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತನಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸಿದರೆ ಈ ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಇಬ್ಬರ ಸಹಯೋಗದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಜನಜೀವನದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹುಟ್ಟುಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸ್ವಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧಾರಣಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಮಿತಿಗಳ ಮೂಲನೆಲೆಯೆಂದರೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಹುತೇಕ ಸಾಮಾನೀಕರಣಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದ, ಉದ್ಯಮೀಕೃತ, ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲೋ ಅಮೇರಿಕನ್ ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮಾಜಗಳ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿದ್ದವು (ಸು. ೧೯೭೩). ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಅನನ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪಡಕೊಂಡ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬರ್ಗ್, ವಾಟೇನಸ್ಟೇನ್ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಲ್‌ಮನ್‌ನ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದರೆ "ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರವಾಗಿ, ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯ ಅಂಶಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿ ಸಾಮುದಾಯಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿಮಿತತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯ ಪರವಾಗಿ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ" ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿವೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮಂಡಿಸಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಾಜಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾದವು ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪೂವಗ್ರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಬೆಳೆದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸಾಹತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅಸದ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ: "ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಸಹ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ." (೧೯೭೫:೧೨) ಇದರ ನಂತರವೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ತೀವ್ರ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಹೇಗೆ ಅಸಮರ್ಥವಾದವು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮಾಜಗಳ ಸ್ಥಾಯಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಲಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಅವಲಂಬಿತ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಹವಣಿಕೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕುರಿತ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿನ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳು, ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೂರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು, ಮಾನವ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಗುಣವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿಬಿಡಬಹುದಾದ ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದೇ ಆಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಪರಿಮಾಣಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಮಾದರಿಗಳು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಲ್ಲದ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಮಾರಕವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಅರಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಗಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ನಂತರವೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕುರಿತಾಗಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೋಧನೆಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಕೋಲ್ಸನ್ ೧೯೭೬:೨೬೩)

ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೌಲ್ಯಯುತ ಕಟ್ಟಳೆ/ವಿಧಿಗಳಿಗಾಗಿನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮಾನವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾತ್ರದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಜನಾಂಗವು ಎಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದು ರಿಲೇಟಿವಿಸ್ಟಿಕ್' ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉಪಮಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದಂತೆ (ಕ್ಲಕನ್:೧೯೪೯). ಮರುಯಾಮ (೧೯೭೦) ಪ್ರಕಾರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಏಕಮುಖೀ ಗುಣದ ಹೊರತಾಗಿ ಬಹುಮುಖೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆತ ರೂಪಕವೊಂದರ ಮುಖಾಂತರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೇ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಏಕದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರುವವ ಆಳ/ಗಾಢವಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದು ಎರಡೂ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಅಂದರೆ ದ್ವಿದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಇದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲು ಮಾರ್ಗಗಳಿಲ್ಲ. ೧೯೩೧ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕ್ಲಾವರ್‌ಟನ್ ತನ್ನ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಪುಸ್ತಕ 'ದಿ ಮೇಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಮ್ಯಾನ್'ದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು... ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತವೆ...

ಯಾವ ಮನಸ್ಸೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.... ವಿವರಣೆಯು ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಒಂದು ಗುರಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯತೆಯಾಗಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಅಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಮತ್ತು ಗುರಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಸಹಾ ತನ್ನ ಸಮಾಜದಿಂದಲೇ ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನ, 'ದೃಷ್ಟಿ'ಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು (೧೯೩೧:೧೩) ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈಗಲೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಕಷ್ಟಕರವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು ಆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡುವ ಅಗತ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಗುರಿಯು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷಪಾತ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳ ಕುರಿತು ಎಚ್ಚರಯುತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನೀಕೃತ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಯುತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುವುದರ ಕುರಿತು ಇರುವ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವುದು. ನಡೆಲ್‌ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, ಪಕ್ಷಪಾತಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದಾದ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸದೇ, ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿಸದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖಾಂತರ ಅದನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು (೧೯೫೧). ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪಕ್ಷಪಾತಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೇ ಎಣಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಇದು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಭಾಗವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಏಷಿಯಾ ಅಥವಾ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚೂರುಚೂರಾದ ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಹಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖಾಂತರ

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂತರ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೇ ಅಪಾಯವುಂಟಾಗ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಶಯವು ಏಕಾತ್ಮಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಿ ಕಟ್ಟುವುದಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬಹುವಿಧದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದಲ್ಲ. ಇದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬರ್ಗ್ ವಾರ್ಟೆನಸ್ಟನ್ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿದ, ಮಂಡಿಸಿದ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ "ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂದು ಕರೆದರು. ಇದು ಜೋನ್ಸ್, ಬರ್ಸ್ಸ್ನ್ ಮತ್ತು ಲೂಯಿಸ್‌ನವರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಎಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. "…. ಇದು ವಿಷಯವನ್ನು ಜನಾಂಗೀಯತೆ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಖಂಡಗೊಳಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸು ವಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ದಿಸೆಯಿಂದ ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು (ಉಲ್ಲೇಖ : ಫಾಹಿಮ್ ಮತ್ತು ಹೆಲ್ಮರ್, ೧೯೮೦:೪೬೫).

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾನೀಕೃತ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುವಾಗ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಏಷಿಯಾ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು. ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯತೆಯು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗಿರುವ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ, ಹಿಗ್ಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ನೂತನ ಮುಖಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಬಲ್ಲವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾಮಾನೀಕೃತ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಬಹುಮುಖೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ತಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ದೇಶಸ್ಥ ಅಥವಾ ದೇಶೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಕುರಿತ ಅತಿಯಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಏಕತೆಗೆ ಬಲವಾದ ಅಪಾಯವುಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ-ಪೂರ್ವ, ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಇಡೀ ಮಾನವ ಕುಲವೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

೪

ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸೋಣ.

೧. ದಲಿತರಿಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ.

೨. ದಲಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು.

೩. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ದಲಿತರನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಈ ಮೂರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮೂರನೇ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳಕಂಡ ಆರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧. ಕೆಲವು ಆರೋಪಗಳು

೨. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ

೩. ದಲಿತರು ಎಂದರೆ

೪. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

೫. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು: ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

೬. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರದ ದಾರಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಕೆಲವು ಆರೋಪಗಳು

ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜವು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಬಡವರು ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಎರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಬಡವರು ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಗಳು ದಿನೇ ದಿನೇ ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೊಸರೂಪ ತಾಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿವೆ. ಮೇಲುಜಾತಿಯ

ಬಡವರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಬಡವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿವೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಬಡಜನರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಚರಿತ್ರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ. ತೆಲಂಗಾಣ ಹೋರಾಟ, ನಕ್ಸಲ್‌ಬಾರಿ, ಶ್ರೀಕಾಕುಳಂ ಇತ್ಯಾದಿ. ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಶೋಷಿತರ ಹೋರಾಟ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳು ಒಂದಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಾಗಲೂ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಹಲವು ಕಂದಕಗಳು ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಬಡವರನ್ನು ಒಂದಾಗಲು ಬಿಡದಂತೆ ಜನವಿರೋಧಿ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ. 'ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೇ ಇಂಡಿಯಾ ಸಮಾಜದ ಬುನಾದಿ' ಎಂಬ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಕೆಲವು ಸರಕಾರಿ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ, ಶೂದ್ರ, ಭೂಮಾಲಿಕ, ವರ್ಗಗಳ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ, ಈ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸದಂತೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚಲನಶೀಲ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯ ಆರೋಪಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು.

೧ 'ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲ, ಜಾತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ'.

೨. 'ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವಾಗಲಿ, ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಆಗಲಿ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.'

೩ 'ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ.'

ಈ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಬಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಆರೋಪಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದು? ಅದು ಯಾವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಖಚಿತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ಆರೋಪಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾರಾಂಶ. 'ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. 'ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ, ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದಾಗ ಯಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೋ ಅವರು

ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು, ಭೂಮಾಲೀಕರು, ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಬರೆದವರು, ಮಾತನಾಡಿದವರು ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು. ಈಗ ಅದನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

೨ನೇ ಪ್ರಪಂಚ ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾಂತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲವೆ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ 'ಮಾರ್ಕ್‌ವಾದ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲವೆ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮುಂದುವರಿಕೆ' ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹರಿಯಬಿಡಲಾಯಿತು. ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು; ಆ ಜಾಗಕ್ಕೆ ವರ್ಗೇತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ತುರುಕಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಸಂವಹನ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಾಧಾರಿತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಫಲಿತವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೋಟ್ ಮಾಡಿ. 'ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು' ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಶುರುಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆ ಇಡೀ ಲೇಖನ ಮತ್ತು ಆ ಲೇಖನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಎಂದು ನಂಬುವ ದುರ್ಬಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದವರೆಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದು ಎಡವಾದಿ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಎಡವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ'ಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಪ್ರಮಾಣ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಜಾತಿಗಳು, ಒಳಜಾತಿಗಳು, ಪಂಗಡಗಳು, ಒಳಪಂಗಡಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿವೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕಳಂಕ. ಇದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವರ್ಗಗಳೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಜಮೀನಿರುವವರು ಭೂಮಾಲೀಕರು. ಅವರು ಬಹುತೇಕ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು. ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು, ಕೂಲಿ ಮಾಡುವವರು, ಜೀತ ಮಾಡುವವರು, ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಇವರು ಬಹುತೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು. ಈ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಡಿಮೆಯ ಶೋಷಣೆ ಇಲ್ಲದೆ

ಭೂಮಾಲಿಕ ಧಣಿಗಳ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶ್ರಮ ಮೌಲ್ಯ ಶೋಷಣೆಯಿಂದಲೇ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಕೃಷಿ ಬಂಡವಾಳ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಕೃಷಿ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬದುಕು ಹಸನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಹೊಂದಿರುವ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಮಿಕರೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಕೃಷಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಭೂಮಿಯ ಮಾಲಿಕರು ಕೇವಲ ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ನಗರದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳೂ ಭೂಮಿಯ ಮಾಲಿಕರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮುಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೃಷಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯೇತರ ಚುಟವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿ ಭಾರೀ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಎಂದು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಯ ಒಡೆಯರ ಜೊತೆಗೆ ಹಳ್ಳಿಯವರಲ್ಲದ ಕೆಲವರು ಬಂದು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಜಾತಿಯಿಂದ ಯಾರೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ ಹಾಕಿ ಲಾಭ ಗಳಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಹೀಗೆ ಬಂಡವಾಳ ಹಾಕುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ಈಗ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಯಾವ ಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರ ಹೂಡಿಕೆಗೆ ಲಾಭ ಬಂದು ಅದು ಬಂಡವಾಳ ಆದರೆ ಸಾಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿ ಇಂದು ವಿಸ್ತೃತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಆ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶ ಎಂದರೆ, ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ. ಯಾವುದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಆದಮೇಲೆ ಅದರ ಮಾರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾರಾಟದಿಂದ ಬಂದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಮಾಲಿಕನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಮಾಲಿಕನ ಲಾಭ. ಮಾರಾಟದಿಂದ ಬಂದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಮಾಲಿಕನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಮಾಲಿಕನ ಲಾಭ. ಮಾರಾಟದಿಂದ ಬಂದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಕೂಲಿ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕೂಲಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಿ; ಅಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆ > ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾರಾಟ > ಮಾರಾಟದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ಮಾಲಿಕನಿಗೆ > ಅತ್ಯಲ್ಪಭಾಗ ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರ ಕೇವಲ ಭೂಮಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವವರದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ; ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ಜಾತಿ ಎಂದೇನಿಲ್ಲ. ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವವರು ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಯಾವ ಜಾತಿಯವರಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಚಲನಶೀಲ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನುಭವ ನಮಗಿದ್ದರೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಬಡವ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತ ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ, ಯಾವುದೇ ಸರಕಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದದು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳೇ ಇಲ್ಲ; ಜಾತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಕಾರಣ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಡ ಎಂದರೆ, ಭೂಮಾಲಿಕರಿಗೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಗೆ, ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೆ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಬೇಡವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ದುಡಿವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದಾರಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯಬಾರದು, ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬಾರದು ಎಂಬ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರೆಲ್ಲ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲ; ಜಾತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ಈ ಮಾತನ್ನು, ಅಂದರೆ 'ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲ; ಜಾತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ನೂರು ಸಲ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಇಷ್ಟನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂರಲಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು, ಕೆಲವು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ಕಂಠಪಾಠಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಕೆಲವು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು 'ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಜಾತಿಗಳಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು, ಕೆಲವು ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದವರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಕಿಡಿ ಕಾರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಮಾನಭಂಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಇದೇ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದವರಿಂದಲೇ. ಆದರೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೆಲವು

ದಲಿತರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲಿನ ಆರೋಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಳಾವಭಾವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೇ ಆರೋಪ, 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ; ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೇ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಇವೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯ ಆಧಾರಗಳನ್ನು, ಒದಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಜಾತಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದೇ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪದ ಮೂಲಭೂತ ತಿರುಳಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು. ಈ ಮಾತು ಲೋಹಿಯಾಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲಭೂತ ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ವರ್ಗಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ ಜಾತಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಕೂಡ ಹೌದು. ಇದನ್ನು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಅದುಬಿಟ್ಟು 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಈ ಕುರಿತು ನೇರವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ, ದುಡಿಮೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೊ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂಬ ವರ್ಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದುಡಿಮೆ, ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಾರಾಟ ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ ಎಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ದುಡಿಮೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಖಂಡಿತ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ, ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಯಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇನ್ನು ಮೂರನೇ ಆರೋಪವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ'ಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು

ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಏನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಡಲಿ, ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ. ಆದರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಎರಡು ಅಥವಾ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು. ಇಂಡಿಯಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು 'ಇಡೀ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಡವಾದಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಎಡವಾದಿ ಚಿಂತಕರು 'ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇವೆ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ 'ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನಯವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಆಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಯುಗಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ, ಈ ಮುಂತಾದ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕೃತಕ ವಿಭಜನಾಕ್ರಮ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು 'ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು' ಎನ್ನಬಾರದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎನ್ನಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ, ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಿದೆ, ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆನ್ನದೆ 'ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ.

೨. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬದುಕಲು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಹಾರ ಬೇಕು. ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ. ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೆಲಸಗಾರರು ಬೇಕು. ಅವರ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿ ಬೇಕು. ಕೆಲಸಗಾರರ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕೆಲಸಗಾರರಿಂದ, ದುಡಿವ ಜನರಿಂದ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶ್ರಮ ಮೌಲ್ಯವೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅವು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ವಸ್ತುಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನಂತರ ವಿತರಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ

ಇಲ್ಲವೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರಾಟಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳು ಒಡೆಯರ/ಮಾಲಿಕರ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿವೆ. ಒಡೆಯರ/ಮಾಲಿಕರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು/ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಸರಕಾರ ಕಾಯುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಡೆಯರೇ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುಪದಾರ್ಥಗಳ ಮಾರಾಟದಿಂದ ಒಡೆಯರಿಗೆ, ಮಾಲಿಕರಿಗೆ ಲಾಭವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಲಾಭ ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗೆ ಒಂದು ದಿನದ ದುಡಿಮೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೇರಬೇಕಿದ್ದ ಕೂಲಿಯಲ್ಲಿ/ಸಂಬಳದಲ್ಲಿ ಜಾಸ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾಲಿಕರು/ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ತಾವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಕೂಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರಮಿಕರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕೂಲಿಯನ್ನು, ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೀಮಂತರು ತಾವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ಅವರ ಲಾಭದ ಹಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬಡವರ ಕೂಲಿಯ ಹಣವನ್ನು ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ ಲಾಭ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಡೆಯರು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಂದ ಕೂಲಿಯ ಹಣವನ್ನು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೂಲಿಯ ಹಣವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮಾಲಿಕರು/ಒಡೆಯರು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಡವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸಿಗಬೇಕಿದ್ದ ಕೂಲಿಯು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮಾಲಿಕರಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರಮಪಡುವವರು, ದುಡಿಯುವವರು ಬಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ. ಮಾಲಿಕನು ಶ್ರಮಜೀವಿಯ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೋಚುವ ಮೂಲಕ ಶ್ರೀಮಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿಯು ತನ್ನ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮಾಲಿಕನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಬಡವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರೀಮಂತನು ಹೆಚ್ಚು ದೋಚಿದಾಗ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೀಮಂತನಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಡವರು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಬಡವರಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಿರಿತನವಿದೆ ಎಂದರೆ; ಅಲ್ಲಿ ಬಡವರ ಸುಲಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಡವರಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ; ಅವರು ಶ್ರೀಮಂತರ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮಾಲಿಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೊ ಅವರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು, ಕೋರ್ಟು, ಕಛೇರಿ, ಸೈನ್ಯ, ಪೊಲೀಸು, ಸರಕಾರಿ ಬೊಕ್ಕಸ, ಖಾಸಗೀ ಬೊಕ್ಕಸ, ರಣಬೀರ್ ಸೇನೆಯಂತಹ ಖಾಸಗಿ ಸೇನೆ, ಬೂರ್ಜ್ವಾಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ, ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಇವುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಂತ್ರಾಂಗಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಂತ್ರಾಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಡವರು ಶ್ರೀಮಂತರ ವಿರುದ್ಧ ಕೂಲಿಗಾಗಿಯೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ

ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿಯೋ, ಇನ್ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದರೆ, ಇವರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಂತ್ರಾಂಗಗಳು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಗ ಬಡವರು ಒಂದೋ ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಂತ್ರಾಂಗ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಬಡವರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡೇ ಆಯ್ಕೆಗಳಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅವಕಾಶವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕುಚಿತವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಹೋರಾಡುವ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮಾನವರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಯುದ್ಧವಿಲ್ಲದ, ಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲದ ಘಟ್ಟ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹೋರಾಟ ಅನ್ನ, ಬಟ್ಟೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯದು. ಇದನ್ನು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ ಪಡೆಯುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ, ಬಡವರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಮಾಲಿಕರು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಬಡವರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೋರಾಟ ಶ್ರೀಮಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರೀಮಂತರು ಬಡವರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅದನ್ನು ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯಲು ತಂತ್ರ ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೊಲೀಸು, ಮಿಲಿಟರಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರಿಯಲು ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಶ್ರೀಮಂತರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡು, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿರೋಧಿ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ, ಶ್ರೀಮಂತರ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಶ್ರೀಮಂತರಿಂದ ಬಡವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವುದು. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಧೋರಣೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನ

ಖಚಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಧಾನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಧಾನ ಖಚಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ಈ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

೩. ದಲಿತರು ಎಂದರೆ

ದಲಿತರು ಎಂದರೆ ಯಾರು?

ದಲಿತರು ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಳೆಯದೂ ಹೌದು, ಹೊಸದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಉತ್ತರ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯೇತರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂಬ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ದಲಿತರನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ 'ದಲಿತರು' ಒಂದು ಜಾತಿ ಸಮೂಹವೂ ಹೌದು; ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವೂ ಹೌದು. ಅವರನ್ನು ಕೇವಲ ಜಾತಿ ಎನ್ನಲಾಗದು ಅಥವಾ ಕೇವಲ ವರ್ಗ ಎನ್ನಲಾಗದು. 'ದಲಿತರು ಎಂದರೆ ಯಾರು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಲವಾರು ಜನ ಪಂಡಿತರು ಹಲವಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತೇಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ದಲಿತರನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೆಂದರೆ ದಲಿತರನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುವ ದುಡಿಮೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರೆಂದರೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ, ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗ, ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ, ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ತಳಮಟ್ಟದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ದಲಿತರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ದಲಿತರಿಂದ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ವಿಶಾಲವಾದ ಜನಸ್ತೋಮದವರು ದಲಿತರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಪ್ರಧಾನ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬಳಸುವ ಭೂಮಿ, ಬಂಡವಾಳ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಇವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇವಕ್ಕೆ ದಲಿತರು ಒಡೆಯರಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇವರು ಒಡೆತನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದಲಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವಮಾನಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರು ಮಾಡುವ ಪ್ರಧಾನ ದುಡಿಮೆ ಎಂದರೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು, ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಉಳಿದಂತೆ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ, ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ನೌಕರಿ. ಅರೆ ನೌಕರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಧಾನ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದಲಿತರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

೪. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕರೆಯಲಾಗುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಒಟ್ಟು ರಚನೆಯನ್ನು ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಬದಲಾಗದ ರಚನೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರೇ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಶತ್ರುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು, ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸುವುದು... ಹೀಗೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕೇವಲ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು, ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಎಷ್ಟೊಂದು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಕೆಳಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರಿದ್ದಾರೆ; ಮೇಲುಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಬಡವರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವಿಗೆ (ಕಾಮನ್‌ಸೆನ್ಸ್) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಈ ಚಿಂತನೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಆಧಾರಿತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು 'ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ' ಎಂದು ವಿರೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಚಿಂತನೆಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಆಧಾರಿತ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಯೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ 'ಎಡವಾದಿ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮೂಲಬುನಾದಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯಗಳ ವೈರುಧ್ಯ ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳವು ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಏನಿದ್ದರೂ ದೇವರು, ಧರ್ಮ,

ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವಿರೋಧವನ್ನು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ' ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ'ಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಅತ್ಯಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ'ಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಾಲೀಕ, ಒಬ್ಬ ಒಡೆಯ, ಒಬ್ಬ ಶ್ರೀಮಂತ ಕೂಲಿ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು, ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿ ಹೋರಾಡುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅಥವಾ ಜನತೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಜನತೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಲು ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಜಾಗತೀಕರಣದ ದುರ್ದಾಳಿಯಿಂದಾಗಿ ದಲಿತರೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಜನರು ಅನ್ನ ನೀರಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು ಜಾಗತೀಕಣದಿಂದ ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಖಾಸಗೀಕರಣವು ದಲಿತರ ದುಡಿಮೆಯನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಬೀದಿಪಾಲು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ಅದರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಖಾಸಗೀಕರಣದಲ್ಲೂ ಮೀಸಲಾತಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೀಸಲಾತಿ ಕೇಳುವುದೆಂದರೆ ಖಾಸಗೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಖಾಸಗೀಕರಣ ದಲಿತರ ಶತ್ರು. ಆ ದಲಿತರ ಶತ್ರುವಿನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಇವರು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ದಲಿತ ಚಿಂತಕರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರ ತಿಳುವಳಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲಾಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವುದು; ಅದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹುನ್ನಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹುನ್ನಾರ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವರ್ಗ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಾಗಿ ವಿಕೃತೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ ಈ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರ

ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುವ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ಮನ್ನಣೆಗೆ, ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ದಲಿತ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಕೂಡ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರರೂಢ ಸಿ.ಪಿ.ಐ. ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ.ಐ.(ಎಂ) ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪಕ್ಷಗಳು, 'ಜಾತಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಆರೋಪವಿದೆ. ಈ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಹುರುಳಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಿ.ಪಿ.ಐ. ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ.ಐ. (ಎಂ) ಪಕ್ಷಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದರೆ ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಜಾತಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳು ನೀಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹೆಸರಿನ ಪಕ್ಷಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಪರವಾಗಿ, ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಅವು ಬಂಡವಾಳದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು, ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯದ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆ ಪಕ್ಷಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದ ಪರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹಾಲಿ ಯು.ಪಿ.ಎ. ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಬಯಲುಗೊಂಡಿದೆ. ಕೇರಳ, ಮಣಿಪುರ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಅವರ ಆಚರಣೆ ಸಾಬೀತಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವು ದಲಿತರಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ ಸಿ.ಪಿ.ಐ. ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ.ಎಂ.ಗಳನ್ನೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದು ಎಗರಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ, ಸಿಡಿದೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿ.ಪಿ.ಐ. ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ.ಐ.(ಎಂ) ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕವೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ತಪ್ಪಾಗಿ, ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾಗಿ, ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಕೃತವಾಗಿ ಪರಿಚಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಯಾವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು, ಮಾನವರು ಮಾನವರ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ ಅದನ್ನು ನಾಶ ಆಡಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ಒಣ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಪುಸ್ತಕದ ಬದನೆಕಾಯಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ರಿಯೆ, ಅದು ಆಚರಣೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲಭೂತ ತಿರುಳು. ಮಾನವರಿಂದ ಮಾನವರ ಶೋಷಣೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶೋಷಣೆ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾನವರಿಂದ ಮಾನವರ ಶೋಷಣೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವರಿಂದ ಮಾನವರ ಶೋಷಣೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಾಶಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬಹುತೇಕ ಅಪಥ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ದಲಿತರಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ.

೫. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು: ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ದಲಿತರ ಕ್ರೂರ ವಾಸ್ತವಗಳು ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಲಿತರ ಕ್ರೂರ ಸ್ಥಿತಿ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತರ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ದಲಿತರೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಅದು ದಲಿತರ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ದಲಿತರಿಗೆ ಇಷ್ಟಿಷ್ಟು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಉದ್ದವಾದ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು, ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ದಲಿತರನ್ನು ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಗೆ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಒಳಗು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ದಲಿತರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ತಳ್ಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮಹಿಳೆಯರ ಶೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ ಯಾರ ಶೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ; ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇಕು. ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯ ಆಳವನ್ನು, ಮೂಲ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಿದ್ದರೆ ಶೋಷಣೆಯ ಒಂದು ಮುಖವೋ, ಮೇಲ್ಪದರೋ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅದರ ಮೂಲ ಎಂದು, ಅದೇ ಅದರ ಇಡಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಂಬುವ ಸ್ಥಿತಿ, ಭ್ರಮಿಸುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆ ಯಾವುದು? ಅಥವಾ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಕೂಡ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಉದಾ: ದಲಿತರು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಫಲದಿಂದಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬಡತನ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದು ಬದಲಾಯಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ನಾವದನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಕ್ರೋಶದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಹೇಳಿಕೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದವರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಬದಲು, ಆ ಹೇಳಿಕೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರುದ್ಧ ನಾವು ಹೋರಾಡಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಮೇಲಿನ ದಲಿತರು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಫಲದಿಂದಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬಡತನ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದು, ಬದಲಾಯಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳಿಗೆ, ಶೋಷಕರಿಗೆ ಪೂರಕವಾದುದು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇರುವವರೆಗೂ ಆ ಆರೋಪ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಶೋಷಕರು ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಶೋಷಕರು ಇರುವವರೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಬಾರದು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಬಾರದು.

'ದಲಿತರು ಸರಿಯಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಅವರು ಸೋಮಾರಿಗಳು; ಕುಡುಕರು; ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಬಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ 'ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಜವಿದೆ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಂದ, ಮಾಲೀಕರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. 'ದಲಿತರು ಸರಿಯಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಯಾರು? ಎಂಬುದು. ಎರಡು: ಆ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು.

ಜನರನ್ನು ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅವರು ಮಾಡುವ ಶ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಅವರು ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು. ದಲಿತರು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯರಲ್ಲ. ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನ

ಸಲಕರಣೆಗಳ ಒಡೆಯರಲ್ಲ. ಅದರ ಬಂಡವಾಳದ ಒಡೆಯರಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ತಳಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಇವರು ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ವಂಚನೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಮೂಲಭೂತ ಶೋಷಣೆಯೆಂದರೆ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅಪಮಾನ. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅಪಮಾನ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅಪಮಾನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶೋಷಣೆಗಳಲ್ಲ. ದಲಿತರು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ವಂಚಿತರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರೇ ದಲಿತರು. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರೆಂದರೆ, ಹಸಿವು ಅಪಮಾನಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಎಂತಲೂ, ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ವಂಚಿತ ವರ್ಗವೆಂತಲೂ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಅವರ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಕೇವಲ ಮೇಲು ಮೇಲಿನ ಪದರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಬಹುದಷ್ಟೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅವರ ಶ್ರಮಮೌಲ್ಯ ಶೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲಬೇರುಗಳು ಮತ್ತು ಇಡಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಶೋಷಣೆಗಳು ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅವಮಾನಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು, ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳ ತೊಡಗಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ನೌಕರಸ್ಥ ದಲಿತರ, ರಾಜಕಾರಣಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೆ ಎಲ್ಲಾ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಯನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ದಲಿತರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶೋಷಿತ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಡೀ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತು ಸಿಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹಸಿವು ಯಾವುದೆ ಜೀವಿಯ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಯಾರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೊ ಅವರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು

ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಎಂಬುದು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಲಾರವು. ಅಲ್ಲದೆ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೇವಲ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಬಡವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹಸಿವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧವೇ ಮೊದಲು ಹೋರಾಡುತ್ತದೆ. ಹಸಿವಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಹೋರಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಸಿವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೋರಾಟ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾಗಿ, ಪೂರ್ವ ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹಲವಾರು. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಯೋಜನೆ ಬಂದಾಗ ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಹೋರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಹಸಿದ ಜನರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವ, ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಕ್ರೂರ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ನಂತರ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅವಮಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಅದರ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಕೂಡ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಸಿವಿನ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆ ಮತ್ತು ಆಕ್ರೋಶಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹತಾಶೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ರಾಜಿ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ, ಆಕ್ರೋಶವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಸಿದ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ; ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಸಿದ ಜನರ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಿರಹಿತ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ನೀತಿಗಳಿಂದ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರು ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೀದಿಗೆ ಇಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಲು ಮುಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವ.

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಏನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಮೂಲಭೂತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಲವಾರು

ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯು ತನ್ನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಜನತೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಜನತೆಯದಲ್ಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತುರುಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನತೆ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಶತಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ೯೦ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ದುಡಿವ ಜನರ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಜಾಗತೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ನಯವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ವಿದ್ರೋಹಿ ಕೆಲಸ ಭರದಿಂದ ಸಾಗಿದೆ. ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಬದಲಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧಾಭಿಮಾನ, ಭಾಷಿಕ ಅಂಧಾಭಿಮಾನ, ಜಾತಿಯ ಅಂದಾಭಿಮಾನ, ಸಂಕುಚಿತ ಇಲ್ಲವೆ ಅತ್ಯುಗ್ರ ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ತನ್ನ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟಕ್ಕಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ, ಅದರಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ತನ್ನ ಹಿತಕಾಯುವ ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರೀ ಮೊತ್ತದ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹಸಿವು ಅಪಮಾನಗಳು ಸಾಂದ್ರವಾಗಿರುವ ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ 'ಪವಿತ್ರ'ವಾದುದು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೋಮ್ ವರ್ಕ್‌ನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಕೆಲಸಗಾರರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರಿಕೆ'ಯ ಕೆಲಸ ಎಂದೇ ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುವ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಶಿರಸಾವಹಿಸಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಯುವಕರು ಕೂಡ ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರನ್ನು ತಂತ್ರದಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ದಲಿತರ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಹುನ್ನಾರ ಹೂಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡಬಹುದು ಮುಚ್ಚಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಬಚ್ಚಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಆ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿದೆ.

೬. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರದ ದಾರಿಗಳು: ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ

ಕೊಡಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರದ ದಾರಿಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಬದಲು ದಲಿತರ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಸಿವು ಎಂದು ಖಚಿತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ದಲಿತರ ಹಸಿವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದಲಿತರ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅಂದರೆ, ದಲಿತರಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇನ್ನ್ಯಾವುದೇ ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅವರಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕೇವಲ ದುಡಿಯುವ ಜನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಹಸಿವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವನ್ನು ದಲಿತ ಹೋರಾಟವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸಿ.ಪಿ.ಐ. ಮತ್ತು ಸಿ.ಪಿ.ಎಂ.ಗಳಾಗಲಿ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ದಲಿತರಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಬೇಕೆಂಬ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ದಕ್ಕಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಪರಿಗಣಿಸದಿರುವ ಸಿ.ಪಿ.ಐ., ಸಿ.ಪಿ.ಐ.(ಎಂ)ನಂತಹ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಹಾಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹೆಸರಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ನಾವು ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಿ.ಪಿ.ಎಂ. ಪಕ್ಷ ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಕೇರಳ, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿವ ಜನರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಕೊಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಅವು ಸಹಮತ ತಾಳಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ತೊಡಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಈಗ ಆಡಳಿತಾರೂಢ ಕೇದ್ರ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರನಾಗಿ, ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟಿನ ಸ್ಪೀಕರ್ ಆಗಿ ಆ ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧನೆಯಾದರೂ ಏನು? ಈ ಹಿಂದಿನ ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರಕಾರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೆ ಗುಲಾಮನಾಗಿ, ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುದುವರಿಸಲು ಇವರು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ರೋಲ್ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರರ್ಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹೆಸರಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದದಿಂದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಸಿ.ಪಿ.ಎಂ. ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಇನ್ನು, ಹಲವಾರು ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ಹಲವಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ತಳಮಟ್ಟದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ ಭೂಮಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಯಾವ ದಲಿತ ಹೋರಾಟವೂ ಇದುವರೆಗೆ ಮುಂಚೂಣಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಅವು ಏನಿದ್ದರೂ ಸರಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ದಲಿತರಿಗೆ ಕೊಡಿಸುವ ಏಜೆಂಟ್‌ಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿ ಒಳಜಾತಿ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿ ಸಂಕುಚಿತಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸೀಮಿತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ದುಡಿವ ವರ್ಗವಾದ ದಲಿತರ ಒಳಗೇ ಶತ್ರುತ್ವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳು ಇದನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚಿ, ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಒಳಗೇ ಹುಸಿ ಶತ್ರುತ್ವದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ದಲಿತರು ಒಳಮೀಸಲಾತಿ ಜಾರಿಯಾದ ತಕ್ಷಣ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದರ ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕರು ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮುಂದೆ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದು ಕೆಲವು ನೌಕರಿಗಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಿರುದ್ಯೋಗಿ ದಲಿತರು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಐದುವರೆ ದಶಲಕ್ಷ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರು ಅವರ ಮುಂದೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳಿಂದ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನಾವೀಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ದಲಿತರು ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ವರ್ಗ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕು. ದಲಿತರೆಂದರೆ ಭೂಮಿ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ವಂಚಿತ ವರ್ಗ, ಯಾವುದರಿಂದ ವಂಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದಾರೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಹಸ್ತಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರವಿದೆ. ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಅಂದರೆ ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲೇಬೇಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಡೆಸದ ಹೊರತು ದಲಿತರು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೫

ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತ ಪಯಣ

(ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿನ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ)

ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನ ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳೆಂದರೆ, ಅವರ ವೃತ್ತಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡರು? ಅಲೆಮಾರಿಗಳೆಂದರೆ ಯಾರು? ಅಲೆಮಾರಿತ್ವ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸೋಣ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೆಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದುಡುಕಿನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಬಯಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ಇದು. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವೋ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂತರ್ಗತ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ದುಡಿವ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬಂದಿರುವರೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳನ್ನು ಅಲೆಮಾರಿಗಳೂ ಸಹ ಹಾದು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದುಡಿವವರ್ಗದ ಜನರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಆಳುವ ವರ್ಗ, ಯಾವುದೋ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಚಿರಂತನಗೊಳಿಸಲು, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ದುಡಿವವರ ಮತ್ತು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಸಹಜ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ತರತಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯೆಂದರೆ, ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ, ಒಂದು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸದಾ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಜಾತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಆಚರಣೆ, ಲಾಂಛನ, ಭಾಷೆ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ತಾನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕಸುಬಿನಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ "ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂಬುದು ಜಾತಿಯ ಒಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಣಾಮ"[೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಯಾವ ಯಾವ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾರು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಯಮಗಳೇ ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದವು. ಯಾವ ಗುಂಪಿನ ಜನ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾದದ್ದು, ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಅಂದಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗೆಲವು ಮತ್ತು ಸೋಲುಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಸೋತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಇಲ್ಲವೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗೆಲುವು ಎಂದರೆ, ಅಂದಂದಿನ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಹಣೆಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸುವ ಹಿಡಿತವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದೋ, ಆ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಒಡೆತನ ಸಾಧಿಸುವುದು ಗೆದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರಿಪಾಠ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ, ದುಡಿವ ಉತ್ಪಾದಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ ಅದರ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದರೂ ಭಾರತ ಇನ್ನೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಗಾಗ ನಡೆದುಹೋದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದ ದುಡಿವವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗಮನಾರ್ಹ ಹೊಸತನವನ್ನು ತರಲಿಲ್ಲ. ಕುಲಕಸುಬಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಹೀನ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅಂತಹ ಜಾತಿಗಳು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತಾದರೂ, ಆ ಜಾತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಠ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಬದಲಾದರೂ, ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ನಡೆದು ಹೋದರೂ, ಭಾರತದ ಜಾತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಹೊರತಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರೆಂದರೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅವಶೇಷಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ, ಭಾರತವೆಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ ಸಂಭವಿಸದೇ ಹೋದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯು ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಹೇಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿಕಸಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಸಹ ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಭಾರೀ ಡಿಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅಮೇರಿಕಾ, ಜಪಾನುಗಳನ್ನು ತಿರುಗುವ ಆಧುನಿಕ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ, ಒಪ್ಪತ್ತಿನ ಊಟದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಅಲೆದಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿತನ ಭಾರತದ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪುರಾವೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಆಕರಗಳ ಕೊರತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[೨] ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಹೋದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ತಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿ ನಾವು ಇವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇವರು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಶಾಪಗ್ರಸ್ತ ಪಯಣ

ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಮೂಲಪುರುಷನ ಹುಟ್ಟು ಒಂದು ಶಾಪದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಪುರುಷ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಪುರುಷ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತನಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಶಾಪ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣಗಳ ರಮ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಊನಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದ ಹೆಳವರು, ತಮ್ಮ ಹೆಳವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಹೀಗೆ, ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವನು ಕುಂಟ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ಜನ ದುಡಿದರೆ ಈ ಕಾಲಿಲ್ಲದವ ಮಾತ್ರ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಮೂರು ಜನ ದೊಡ್ಡವರಾದ ಮೇಲೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಸಮಪಾಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಂಗವಿಕಲನಾದ ಕೊನೆಯವನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿಕ್ಕುವುದು ಒಂದು ಎತ್ತು ಮಾತ್ರ. ಕಾಲಿಲ್ಲದ ಅವನು ಎತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿ ಬದುಕಲಾರಂಭಿಸಿದ, ಇವನ ಸಂತತಿಯೇ ಮುಂದೆ ಹೆಳವರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು.[೩] ಇದೇ ರೀತಿ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಸಹೋದರರಾದ ಮಾರ್ವಾಡಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು, ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಟೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಯ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೪] ಶಿವನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೆಂದೇ ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗು ತ್ತಾರೆ, ಪಾರ್ವತಿಯಿಂದ ಶಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಇವರು ಶಿವನ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ನೇಮಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ.[೫] ವ್ಯಾಘ್ರಾಸುರನ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದುಬಂದು, ವ್ಯಾಘ್ರಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದ ನಂದಿಯನ್ನು ಲೋಕದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಊರೂರಲ್ಲಿ ಆಡಿಸಲೆಂದೇ ಕವಲೆತ್ತಿನವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[೬]

ಹೀಗೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಯಾರದೋ ಶಾಪಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಬರುವ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪರಾವಲಂಬಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾರದೋ ಸೇವೆಗಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಲೋಕದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು

ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿರುವ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದ್ದರು? ಸರಿಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಾದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದರು? ರಾಜ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾತ್ರವೇನು? ಇಂಡಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡಲು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ವಚಿತ್ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಡೊಂಬರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಡೊಂಬರ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುವುದು. ಪಂಪನ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ.

ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪ 'ಮೀನಾವೇ ಪಂದಿಯೆಂದೆನಿತಾನುಂ ತೆರನಾಗಿ ಡೊಂಬ ವಿದ್ದೆಯ ನಾಡಲ್ ನೀನರಿವೆ ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಶಾಂತಿನಾಥನ ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾಶಂಬೀ ಪುರದೋಳ್ ಬಹುಕರ್ಮಿಯೆಂಬ ಡೊಂಬನ ಮನೆಯೋಳ್ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷದಿಂ ಬೆಳ್ಗಿತ್ತೆಯಾಗಿ ಪುಟ್ಟು' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

'ಡೊಂಬರ ಮಗುವಿಗೆ ತಂತಿಯೇ ನೆಲ ಡೊಂಬನ ಪೆಸರ್ ತವೆ ಕೊಲ್ಗಸಿಗ ನಕ್ಕುಂ' ಎಂದು ಅಂಡಯ್ಯ ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಡೊಂಬರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಲ್ಹಣನ ರಾಜ ತರಂಗಿಣಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಂಡಾಲ. ಚರ್ಮಕಾರರಲ್ಲದೆ ಡೊಂಬರೂ ಸಹ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ ತಮ್ಮ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಊರಿಂದ ಹೊರಗಣ ಡೊಂಬ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'ಡಂಭಕ ಭಕ್ತಿಗೆ ಡೊಂಬ ಲಾಗವ ಹಾಕಿ' ಪುರಂದರದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ.

೧೬ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ಕುಮಾರರಾಮ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ.

೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಪಾಂಚಾಳರಂಗನ ಚೆನ್ನರಾಮ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಹಾಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿಯ ಬಲರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇವಚಂದ್ರನ ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಡೊಂಬರು, ಡೊಂಬರಾಟವನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ

ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಸಹ ಬೀದಿ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಡೊಂಬರಾಟವಾಡವು ಹಲವು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದದ್ಯಾಂತ ನೋಡಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಲೆಮಾರಿ ಡೊಂಬರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾದ ಡೊಂಬರಾಟವನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರಾಜರು ಇವರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುರುವುದು, ಕೆಲವು ದಾನಗಳನ್ನು ಇವರಿಗಾಗಿ ಕೊಡಮಾಡಲಾಗಿರುವುದು ಸಹ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಥರ್ಸಟನ್,"ನೆಲ್ಲೂರು ತಹಶೀಲ್ದಾರರು ಡೊಂಬರಿಗೆ 'ಮಿರಾಸಿ' ಎಂಬ ಕರವನ್ನು ಕಾಣಿಕೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು.ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೂ ಸಹ 'ಡೊಂಬರ ಲಿಂಗದ ವೀರಕಾಣಿಕೆ' ಎಂಬ ಕರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳಂತಿದ್ದು, ಅವರ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರ ಬೇಕಿತ್ತು."[೭] ೧೮೯೧ರವರೆಗೂ ಆಂಧ್ರದ ಗಡಿಭಾಗದುದ್ದಕ್ಕೂ ಡೊಂಬರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಡೊಂಬರು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಈ ಕರವನ್ನು ಪಡೆದು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಥರ್ಸಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರಾಗಿಯೂ, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಶಿಲ್ಪಿಗಳಾಗಿಯೂ ಡೊಂಬರು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಡೊಂಬರಂತಹ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ರಾಜನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಮನ್ನಣೆ ಇದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯ ಮೂಲಗಳು ಸಿಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಜಮೀನನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಈ ಸಮುದಾಯ ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದದ್ಯಾಂತ ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ರೆಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಭೂಮಿ ಪಡೆಯಲೆಂದು ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ಹಾರಲೆತ್ನಿಸಿ ಸತ್ತು ಹೋದ ಡೊಂಬರವನ ಕಥೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಕಥೆ ಅಲೆಮಾರಿಯೊಬ್ಬ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯ ಮೂಲವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಡೊಂಬರವನು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಈವತ್ತೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಕಡೆ 'ಡೊಂಬರಿಗಾಗಿ ದಾನ ಕೊಟ್ಟ ಜಮೀನು ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೃಷಿ ಜಮೀನುಗಳಿವೆ. ಚೆನ್ನಪಟ್ಟಣ ತಾಲೂಕಿನ ಭೈರಾಪಟ್ಟಣ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ರೆಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಜಿಗಿದ ಡೊಂಬರ ವನ ಕುರಿತ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಸ್ಮಾರಕವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಜಮೀನು ಇನ್ನೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ "ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಸುಮಾರು ನೂರಾ ಹತ್ತು ಎಕರೆಯೊಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ 'ದೊಂಬನ ಕೊಡುಗೆ'ಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತಲೆತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಉಳುಮೆ ಮಾಡದೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು.. ೧೯೬೮ ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ತೋಟಗಾರಿಕೆ ಇಲಾಖೆಯವರು ೪೦ ಎಕರೆ

ಭೂಮಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು"[೫] ಬಹುತೇಕ ಇಂದು ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವ, ರಾಜಶಾಹಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು, ರಾಜನ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. "ಡೊಂಬರು ಜೈಪುರದ ಮಹಾರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಸಂಗೀತಗಾರರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಸುತ್ತಿ, ಕೊಳಲು ನುಡಿಸಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದರು"[೬] ಎಂದು ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಡೊಂಬರೂ ಸಹ ಸಂಡೂರು ಸಮೀಪ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ತಮಗೆ ದತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಗ್ರಾಮವೊಂದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆತ ಸಂಡೂರಿನ ಬಳಿ ದತ್ತಿ ಜಮೀನನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಆನಂತರ ಬಂದ ಪಾಳೇಗಾರರ ವಶವಾಗಿ ಹೋದದ್ದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯ ಮೂಲವಿಲ್ಲದ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕಿತ್ತು.

ಇನ್ನು ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ಬೆಳೆದು ಬರಲು ಕಾರಣವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಐದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದೇನೆ.

೧. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು
೨. ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು
೩. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧೀ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು
೪. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು
೫. ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಂತಹ ಮೂಲ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು.

ಹೀಗೆ ಐದು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಾರದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೂ ಸಹ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

೧. ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸರಂಜಾಮುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಜನರನ್ನು ರಂಜಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನರಂಜನಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ವಿಧಿಸುವ ನಿಶ್ಚಿತ ಶುಲ್ಕ, ಇಲ್ಲವೆ ನಿಯಮಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಡೊಂಬರಾಟದವನಿಗೆ, ಜಾತಿಗಾರರಿಗೆ, ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಬೀದಿಯ ಪಕ್ಕದ ಯಾವುದೇ ಬಯಲಾದರೂ ಆದೀತು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ತನಿಗಿಚ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ಹಣ ನೀಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ನೀಡದೆಯೂ

ಇರಬಹುದು. ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದರೆ, ಡೊಂಬರು, ಜಾತಿಗಾರರು, ಕಿಳ್ಳೆಕ್ಯಾತರು, ಹಗಲುವೇಷಗಾರರು, ಕವಲೆತ್ತಿನವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳು, ಬುಡುಬುಡಿಕೆ, ಗೊಂದಲಿಗರು, ಮೋಡಿಕಾರರು ಮುಂತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

೨. ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು

ಇವರು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕರಕುಶಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥ ವರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲ, ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಇಲ್ಲವೆ ಗೃಹೋಪಯೋಗಿ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು ಬಯಲು ಪತ್ತಾರ, ಬಯಲು ಕಮ್ಮಾರ, ಮೇದರು, ಪಿಂಜಾರರು, ಮುದ್ದೆಕಮ್ಮಾರರು, ಹಂಡಿಜೋಗಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

೩. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧೀ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು

ಇವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಶಕ್ತಿ ಆರಾಧಕರು. ಇವರು ದಾಸರ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು, ತತ್ವಪದಗಳನ್ನ ಹಾಡುತ್ತ ಊರೂರು ಅಲೆಯುವವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ದುರುಗ ಮುರುಗಿಯರು, ಗೊರವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ದರು, ಅರ್ಜುನಜೋಗಿಗಳು, ಭೈರಾಗಿಗಳು ಮುಂತಾದವರು ಮುಖ್ಯರು.

೪. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು

ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯ ಗಳನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು. ಅವರಲ್ಲಿ, ಹೆಳವರು, ದಕ್ಕಲರು, ಮೊಂಡರು ಪ್ರಮುಖರು. ಹಲವು ಪಾಳೇಗಾರರಿಗೆ, ಭೂಮಾಲಿಕರಿಗೆ 'ಮನೆಮಕ್ಕಳಾಗಿ'ಇವರು ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ, ಊರೂರು ಸುತ್ತಿ ಅವರ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

೫. ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಂತಹ ಮೂಲ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರು

ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಬೇಟೆಯನ್ನು, ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ನಂಬಿದವರು. ಅಡುವಿ ಚೆಂಚರು, ಯಾನಾದಿಗಳು, ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಬೇಟೆಯನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲೆಮಾರಿ ಕುರುಬರು ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನು, ಗೋಸಂಗಿಗಳು, ಕಿಳ್ಳೆಕ್ಯಾತರು, ಒಳನಾಡ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು

ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯವನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ರಾಜಗೊಂಡರು ಮತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿ ವರ್ತಕರಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ೨೪ ಮನೆ ತೆಲುಗು ಶೆಟ್ಟರು ಸಹ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ನಾನು ಐದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿರುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಕೆಲವು ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಚಮತ್ಕಾರಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದದ ಇಲ್ಲಿನ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಉದ್ಯಮವಾಗಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉದ್ಯಮಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಕೌಶಲಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟವು. ಇನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಥೆ ಇನ್ನೂ ಚಿಂತಾಜನಕವಾದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಥಳುಕಗಳಿಂದ ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿದವು. ಪಾರಂಪರಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಿಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹಂಚುವ ರೋಮಾಂಚನಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಹೆಳವರನ್ನು, ದಕ್ಕಲರನ್ನು ಸಾಕುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುಗಳು ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಉಚಲ್ಯಾದಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮಗೆ ಶಾಪದಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾದವು. ಮಲ ಹೊರುವ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ತಮ್ಮ ಮೂಲವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ? ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ದುರ್ಗಮ ಹಾದಿಯ ಪಥಿಕರು

ಈವತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಸ್ಥಿರಾಸ್ತಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ.

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಉತ್ಪಾದಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲ ಕಸುಬಾದ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಇವರು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕೃಷಿಕರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ದತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಜಮೀನನ್ನು ಅವರು ಉಳುಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಡೊಂಬರ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು, ಇನ್ನೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಬೀದಿ ಬದಿಯ ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಜಾತಿಗಾರರು ಈವತ್ತು ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೋ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ಡೊಂಬರೇ ಜಾತಿಗಾರರಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಾಹಸಗಳನ್ನು, ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇವರಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಜಮೀನು ಸಿಕ್ಕರೂ ಇವರು ಕೃಷಿಕರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದಂತಿದೆ. ಭೂಮಿ ಸಿಕ್ಕರೂ ಅವರು ಕೃಷಿಕರಾಗಿಲ್ಲ. "ಮುಧೋಳ್ ತಾಲೂಕಿನ ಮಂಟೂರು, ಜಮಖಂಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಸಾವಳಗಿ, ಗೋಠೆ, ಗದ್ಯಾಳ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಕಡೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಇನಾಮಾಗಿ ದೊರೆತ ಭೂಮಿಗಳಿರುವುದಾಗಿ ಈ ಜಾತಿಗಾರರಲ್ಲಿಯ ವಯೋವೃದ್ಧರು ಅತ್ಯಂತ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇನಾಮು ದೊರೆತ ಜಮೀನುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬಹುಪಾಲು ಜಮೀನುಗಳು ಇಂದು ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವನ್ನು ಇವರು ಎಂದೋ ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಜಮೀನುಗಳು ರೈತರಿಗೆ ದಕ್ಕಿಹೋಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಇನಾಮಾಗಿ ಪಡೆದ ಮೇಲೆಯೂ ಇವರಾರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲುತನ ವೃತ್ತಿಗಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕಸರತ್ತು ಮತ್ತು ಸೋಗುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಅಲೆದಾಡುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜಾತಿಗಾರರು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ"[೧೦] ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿ ದಕ್ಕಿದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ "ಕೃಷಿ ಪೂರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಕರಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನರಂಜಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲಿಕನ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದು ಭೂಮಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು, ಗ್ರಾಮದ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ದಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಭೂಮಾಲಿಕ ಇಚ್ಛೆಪಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದಾನದ ಜಮೀನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಇಲ್ಲವೆ ರದ್ದಾಗತ್ತಿತ್ತು."[೧೧] ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಭೂಮಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಟ್ಟು

ವ್ಯವಸಾಯೀ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು, ಅಂದಿನ ಮೊಘಲ್ ಆಡಳಿತ ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಭೂನಿಯಮ ಗಳನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ದಾನದ ಜಮೀನು ಸಹ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಿತ್ತು.

"ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದನೆಯದು ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಒಟ್ಟು ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ಭೂರಹಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದು, ದತ್ತಿದಾನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ದತ್ತಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ, ಮಠಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹದನ್ನು ಇನಾಮು ಭೂಮಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಭೂದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭೂದಾನದಲ್ಲಿ, ಕೃಷಿಪೂರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರಿಗೆ, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರಿಗೆ, ಉದಾ. ಡೊಂಬರಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ದಾನವು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ 'ಶ್ರಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಕೊಡುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲೇ ಬೇಕಾದ ದಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗ ಈ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಶರತ್ತುಗಳ ಮೇಲೇಯೇ ದಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಶರತ್ತುಗಳು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗ ತನ್ನ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ದಾನ ಮಾಡಿದ ಜಮೀನನ್ನು ಮರುವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು"[೧೨] ಹೀಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಬಂದ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಸಹ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯ ಬರುವ ಭರವಸೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜಮೀನುಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತೆರಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಅಥವಾ ಕಂದಾಯ ರಹಿತ ಜಮೀನುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. "ಹೀಗೆ ತೆರಿಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಈ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಮನರಂಜಕ ವರ್ಗಗಳು ಉಳುಮೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿ ಆ ಜಮೀನುಗಳ ಉಸ್ತುವಾರಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಪಾಲನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಾಲು ಅಥವಾ ಆಯ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಅವಲಂಬಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದ ಕೃಷಿಕರ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಮದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ, ಭೂಮಾಲಿಕನಿಂದ ಸತತ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲೇ ಬೇಕಿತ್ತು"[೧೬] ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಭೂಮಿ

ಸಿಕ್ಕರೂ ಅವರು ಅದರ ಒಡೆಯರಾಗುವ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. "ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವ ಶಾಸನದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೊಲೆಯರು ಭೂಮಿಗೆ ಒಡೆಯರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಅವರಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ"[೧೪] ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುವ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು. "ಇವರಿಗೆ ಗ್ರಾಮದ ಹೊರಗೆ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಇವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ದಾನದ ಕೃಷಿ ಜಮೀನು ಸಹ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗೇನು ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಜಮೀನಿನ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಒಡೆತನವೂ ಇರದ ಕಾರಣ, ಕೃಷಿಕರೇ ಆ ಜಮೀನನ್ನು ಉತ್ತು ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಪಾಲು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು"[೧೫] ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ನಿಯಮಗಳ ಆಚೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವು ಗುತ್ತಿಗೆ ಆಳಿನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆದಂತೆಯೇ ಪಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು"[೧೬] ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಿಯಮಬದ್ಧ ದಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯಲು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಿಂದೂ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ನಿಯಮ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭೂಮಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಭೂಮಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವವು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ"[೧೭] ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸೇವೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಭೂಮಾಲಿಕ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ ಪಂಥಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಬಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದವಾದರೂ, ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಅವು ಕಾಣಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಳಹದಿಯ ಕೊರತೆ ಇತ್ತು. ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಡತನವನ್ನೇ ಅವು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುಧಾರಣೆ ತರುವುದು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ

ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು "ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದಂತೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಟೀಕೆ ಆಕ್ರೋಶ, ಕ್ರೋಧಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುರಿಯಾದಂತೆ ವೈಶ್ಯನೋ ಬಣಜಿಗನೋ ಅಧಿಕಾರಿಯೋ ರಾಜನೋ ಗುರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಂದಿನ ಚಳುವಳಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿ ಕಾರಣ"[೧೮] ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ಕರ್ಮಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ನಡೆಯಿತೇ ಹೊರತು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯು ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು "ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಅವರಿಗೆ ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ"[೧೯] ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಾವಲಂಬಿತನಗಳು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

"ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ರಾಜಶಾಹಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರ ದತ್ತಿ, ದಾನಗಳನ್ನು ಸದಾ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಶ್ರೀಮಂತರು, ಭೂಮಾಲಿಕರು ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಹಾಡಿಸಿ ಕುಣಿಸಿ ಆನಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರು 'ಆಯ' ಕೊಟ್ಟು ಇವರನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಾ ಬದುಕಬೇಕಿತ್ತು. ವೃತ್ತಿ ಸಂಗೀತಗಾರರು, ವೇಷಗಾರರು, ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವರು, ಡೊಂಬರಾಟದದವರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತಲೇ ಬದುಕಿ ಬಂದರು. ಅವರಿಗೆ ರಾಜ ಇಲ್ಲವೆ ಭೂಮಾಲಿಕರಿಂದ ಊಳಿಗ ಮತ್ತು ದತ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ದಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಯಾವತ್ತೂ ಭೂಮಿ ಮುಖ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಈ ಅವಲಂಬಿತ 'ಅನುತ್ಪಾದಕ' ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಕುಸಿದು ಹೋದವು. ನಿಶ್ಚಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಯಿತು"[೨೦] ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆ ಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ

ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಅನುತ್ಪಾದಕ' ಗುಂಪುಗಳಾಗಿಯೂ ಬದುಕಿ ಬಂದವು. ಇವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ದತ್ತಿ, ದಾನಗಳನ್ನ, ಉಂಬಳಿಗವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲೇ ಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕರಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಿಶ್ಚಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೆಂದು ನಾವು ಈಗ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಕೆಲವು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವೀಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ರಾಜರ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು, ಇನಾಮು ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಭಾರತದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡವು. ಮೊಘಲ್ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದವು. ಈ ಕುರಿತು ಖ್ಯಾತ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬರ ಮತ್ತು ರಷ್ಯಾದ ಲೇಖಕ ಮಿದವೊಯ್‌ರವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. "ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮೊಘಲ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ, ಒಟ್ಟು ರಾಜ್ಯದ ರಾಜ್ಯದಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಉದ್ಯಮವಾಗತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ, ಕೃಷಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಒದಗತೊಡಗಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭೂಮಿ ಕೃಷಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು."[೨೦] ಅಲ್ಲದೇ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಭೂಕಂದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ರೂಪಗೊಂಡವು. ಮೊಘಲರ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ರೈತರು ಕೇವಲ ಗೇಣಿದಾರರಾದರು. ಇನಾಮು ಭೂಮಿಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರರ ವಶವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಂದಾಯ ಪಾವತಿಸಲು ವಿಫಲ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದವೋ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರರು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜಮೀನುಗಳು, ಬಹುತೇಕ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ರಾಜರುಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಇನಾಮು ಜಮೀನುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿ ಮುಂತಾದ ಕೃಷಿಯೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂರಚನೆಯ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಹಿರೋಷಿ ಫರಜವಾ ಮೂರು ತರಹದ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಮಿರಾಸಿಗಳು', ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಭೂಒಡೆತನವನ್ನು ವಂಶ ಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿದವರು. 'ಉಪೇರರು' ಅಂದರೆ ರೈತರು. ಇವರು ಸರಕಾರದಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿಶ್ಚಿತ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಾಮಾನ್ಯ

ರೈತರು. ಮೂರನೆಯ ಗುಂಪಿನವರು ಇನಾಮ್‌ದಾರರು. ಇವರು ತೆರಿಗೆರಹಿತ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಲ ಅಲ್ಪ ತೆರಿಗೆ ಕಟ್ಟುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸರಕಾರದಿಂದ ಪಡೆದವರು. ಇವರಿಗೂ ಕೃಷಿ ಜಮೀನು ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.[೩೭] ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುವಂಶಿಕ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ನಿಯಮಗಳಿರುವುದನ್ನು ಹಿರೋಷಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಇನಾಮು'ದಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರಕುಶಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದವರು. ಇವರು ಕೆಲವು ಸಲ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒದಗುತ್ತವೆ. ಹಿರೋಷಿ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನ ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಸಮುದಾಯ (Extinct families) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. "ಹೀಗೆ ವಂಶ ಪಾರಂಪರ್ಯ ಒಡೆತನವಿರುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕುಟುಂಬ ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೆ, ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಾಣೆಯಾದರೆ ಆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಊರ ಪಟೇಲನಿಗೆ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಿಗೆ ಕೊಡ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಮದ ಬಂಜರು, ಇಲ್ಲವೆ ಕೃಷಿಯೇತರ ಭೂಮಿಯನ್ನೂ ಸಹ ಪಟೇಲನ ಗ್ರಾಮಾಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಂದಿನ ಸರಕಾರ ಒಳಪಡಿಸಿತ್ತು."[೩೮] ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೃಷಿಯೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇನಾಮಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಜಮೀನಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇನ್ನೂ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಆದಾಯದ ಮೇಲೆ ಹೊಡೆತ ಬಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಿತು. ಆ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸದರಿ ಷಮುದಾಯಗಳು ಅವಲಂಬಿಸಲೇ ಬೇಕಾಯ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗದೆ ಇರುವ ಯಾವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಮೊಘಲ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನಂತರದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಭೂಕಂದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಕಠಿಣಗೊಂಡವು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರಾದ್ದರಿಂದ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮೊಘಲರ ಭೂಕಾಯ್ದೆಗೆ ೧೭೯೩ರಲ್ಲಿ ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಹಲವು ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ರಷ್ಯನ್ ಲೇಖಕ ಎ.ಐ. ಮಿದವೋಯ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"೧೭೯೩ರಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ 'ಶಾಶ್ವತ ಜಮೀನ್ದಾರಿ' ಶಾಸನವು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ. ಈ ಶಾಸನದಿಂದಾಗಿ, ಇನಾಮು ಭೂಮಿಗಳನ್ನು

ಪಡೆದು, ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಮೀನುಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮತ್ತು ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿದಾರರ ವಶವಾದವು. ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ಕಂಪನಿಗೆ ಬರಬೇಕಿದ್ದ ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಖಜಾನೆಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಂದ ಅಪ್ಪಟ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಗುಣವುಳ್ಳ ಭೂಕಾಯ್ದೆ ಇದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಗುಜರಾತ್, ರಾಜಸ್ಥಾನ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಒರಿಸ್ಸಾ ಮತ್ತು ಅಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಬೇಕಾಯ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತವನ್ನು ದಿಢೀರನೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕಿದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಲಸೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು."[೨೪] ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್ ಅವರು "೧೮೨೦ರಿಂದ ೧೮೫೦ರ ನಡುವೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ವಾಯುವ್ಯ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭೂಕಂದಾಯ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದ್ದಾಗಿತ್ತು"[೨೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ಬ್ರಿಟಿಷರ ದುರಾಸೆಗೆ ಎಲ್ಲ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಜಮೀನುಗಳು ವಶವಾಗಿ ಹೋದವು. ಹೀಗೆ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಭಾರತದದ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅವಲಂಬಿತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತೊಂದರೆಗೀಡು ಮಾಡಿದವು. ದತ್ತಿ, ಇನಾಮು ಮತ್ತು ಊಳಿಗಗಳು ನಿಂತುಹೋದ ಮೇಲೆ, ಮೊಘಲ್ ಆಡಳಿತ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಲಸೆ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈವತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ದಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಒರಿಸ್ಸಾ, ಅಸ್ಸಾಂ, ಬಂಗಾಳ, ಗುಜರಾತ್, ರಾಜಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಆಂದ್ರಪ್ರದೇಶದ ಉತ್ತರಭಾಗದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವು ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮೊಘಲ್ ಮತ್ತು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡದ್ದು. "ಆಧುನಿಕ ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವದಿಂದ ಕೃಷಿಯು ಹೆಚ್ಚು ವಾಣಿಜ್ಯೀಕೃತಗೊಂಡಿತು. ಭೂಮಿಯಿಂದ ಅಧಿಕ ಲಾಭ ಬರಲಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಭೂವಿಯ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನದ ಕುರಿತ ನಿಯಮಗಳೂ ನಿಖರವಾದವು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಹೆಚ್ಚು ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಚಿಕ್ಕ ರೈತರೆಲ್ಲ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಭೂರಹಿತರು ಎಂಬ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಬೆಳೆದು ನಿಂತವು"[೨೬] ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಹೋರಾಟಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದರು. ಇದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾರಾಣಾಂತಿಕ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ತರಲಾಯಿತು. ಅದು ೧೮೭೧ರ Criminal Tribal Act. ಈ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಾಯ್ದೆಯಡಿ ಬಂದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು

ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಫಕ್ಕೀರರು, ಚಿಕ್ಕ ವರ್ತಕರು, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಸಾಮಾನು ಸರಂಜಾಮುಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು ಈ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಾಯ್ದೆಯಡಿ ತರಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಉತ್ತರ ಭಾರತ, ಮಧ್ಯಭಾರತ ಮತ್ತು ವಾಯುವ್ಯ ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ."[೨೭] ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯೀಕೃತ ಕೃಷಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕರಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದಿತು. ಯಾವ ವರ್ಗವನ್ನು ತಾವು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೋ, ಆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹೆಚ್ಚು ಅಮಾನವೀಯವೂ, ಯಾಂತ್ರಿಕವೂ ಆದ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕುಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋದವು. ಕೊಡುಕೊಳುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವಾಗಿದ್ದ ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೃಷಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೃಷಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಅದು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿತು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೃಷಿಗೆ ಆಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕ ಲಾಭ ಮಾತ್ರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತೇ ವಿನಹ, ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಗೌಣವಾದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕರಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವ್ಯವಸಾಯೀ ಸಂರಚನೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಕಳಚಿಬಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಮನರಂಜನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ತಾಂತ್ರೀಕೃತವಾದ ಮೇಲೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನರಂಜಕರು ಇಡಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ರೂಢಿಗತ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾದರು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು. ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಇವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕೋಪಗೊಂಡಿದ್ದರು, ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಈ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದವು. "ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಜಪೂತರ ಅವನತಿಯ ನಂತರ 'ಅಪರಾಧಿ ಗುಂಪುಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಈ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ರಜಪೂತರೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಜಪೂತ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುವು. ರಜಪೂತ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಲೆಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಈ ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ನಂತರ ಅಪರಾಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವು"[೨೮] ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ

ವಿರುದ್ಧ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಾಳೇಗಾರರ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಉಗ್ರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತವು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೇ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಸಹಾಯಕ ಸೈನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ, ರೌಲತ್ ಕಾಯ್ದೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯರು ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರೂಪಗೊಂಡ ಕಾಯ್ದೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಪರಾಧೀ ಪಯಣ

"೧೭೭೪ ಮತ್ತು ೧೮೭೧ರ ನಡುವಿನ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಅತ್ಯಂತ ರಕ್ತಪಾತದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಆಂಗ್ಲೋ ಮರಾಠ ಯುದ್ಧ, ಮೈಸೂರು ಯುದ್ಧ, ಹೋಳ್ಕರ ಶರಣಾಗತಿ, ಪೇಶ್ವೇಗಳ ಸೋಲು, ವೆಲ್ಲೂರಿನ ಸಿಪಾಯಿದಂಗೆ, ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಕೂರ್ಗ್‌ಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಸಿಂಧ್, ಸಿಖ್, ಔಧ್ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧಗಳ ಮೂಲಕ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ೧೮೫೭ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಿಪಾಯಿ ದಂಗೆಗಳು, ಹಲವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಮುಂದೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತ ವಾದವು."[೨೫] ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಜೊತೆ ಕೈಜೋಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವೆ ಅವರೊಡನೆ ಕಾದಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಕುಸಿದು ಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರು ಸಾಕಬೇಕಿತ್ತು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದು ಕಾದಿದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಸಿಲುಕಿ ಕೊಂಡವು. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ತನ್ನ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲಕ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಈ ಹಂತ ದಲ್ಲಿಯೇ Criminal Tribal Act ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು.

"೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ Criminal Tribal Act ಜಾರಿಗೆ ಬಂದರೂ, ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಸರಕಾರವು ೧೭೯೩ರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಇವು ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿತು. ಆ ಪಟ್ಟಿ ನಮಗೆ ಈಗ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಶಾಂತವಾಗಿದ್ದ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ರೋಹಿಲ್‌ಖಂಡ್‌ನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ಬ್ರಿಟೀಷ್‌ರು ೧೭೭೦ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೀಕರ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ನಡೆಸಿದರು. ಭಯಂಕರ ರಕ್ತಪಾತ ಮತ್ತು ಸಾವುನೋವುಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದವು. ರೋಹಿಲ್‌ಖಂಡ್ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಶವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಬದುಕಿ ಬಂದಿದ್ದ ದುಡಿಮೆಗಾರರು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಮೇಲೆ ಉಗ್ರವಾದ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಮೇಲೆ ಸೇಡುತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾದರು.”[೩೦] ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಈ ದೇಶದ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರು ನಿವೃತ್ತರಾಗಿ ಪಿಂಚಣಿ ಪಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಭೂಮಾಲಿಕರು ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗ ಮಾತ್ರ. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಇವರು ಹೋರಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಮತ್ತು ಈ ಹೋರಾಟ ಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಾದ, ಮಾತನಾಡುವ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅರಾಜಕಗೊಂಡಿದ್ದ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭವು ಶೂನ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಿದ್ದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಉಗ್ರವಾಗಿಯೇ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದವು. “ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದವೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ಗಳನ್ನು ಕಂಪನಿ ಸರಕಾರ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಉದಾ. ಹೈದರ್ ಆಲಿ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಸೋಲಿನ ನಂತರ ಅವರ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ನಾಶಮಾಡಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿ ಪಶುಪಾಲಕರು, ವೃತ್ತಿ ಸಂಗೀತಗಾರರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ದೊಂಬರಾಟದವರು, ಜಿಪ್ಸಿಗಳು, ಹಾವಾಡಿಸುವವರು, ಅಲೆಮಾರಿ ವೈದ್ಯರು, ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್‌ರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಸದಾ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಪರಾಧಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.”[೩೧]

೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರೈಬಲ್ ಕಾಯ್ದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಪನಿ ಸರಕಾರವು ಜನ್ಮತಃ ಅಪರಾಧಿಗಳು (Born criminals) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು

ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕುರಿತು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿತು. ತಮಾಷೆಯೆಂದರೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ರದ್ದಾದರೂ ಸಹ ಪೋಲೀಸ್ ತರಬೇತಿಯ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಿಂದ 'ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾಯ್ದೆ'ಯ ಪಾಠಗಳು ತೊಲಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸರಕಾರವು 'ಪಾರಂಪರಿಕ ಅಪರಾಧಿ ಕಾಯ್ದೆ'ಯ (Habitual offender Act) ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಲಾರಂಭಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದರೂ ಈವತ್ತೂ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಮವಾಸೆಯ ದಿನ ಪೋಲೀಸ್ ಠಾಣೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮಲಗುವ ನಿಯಮಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿವೆ.

"೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ Criminal Tribal Act ಮದ್ರಾಸ್, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಂಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವದು, ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ನಾಗರಿಕರು ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಸರಕಾರ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು 'ಅಪರಾಧಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ' ಸೇರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು"[೩೨]

ನಿಲ್ಲದ ಯಾತನೆಯ ಪಯಣ

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಕಣ್ಣುತಪ್ಪಿಸಿ ಊರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾಯ್ದೆಯು, ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಕೊಂದು ಹಾಕುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಅಲೆಮಾರಿತ್ವ' ಸಹಜವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ, ಬದುಕಲು ನೆಲ ಮತ್ತು ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶ ಎರಡನ್ನೂ ಕಳೆದು ಕೊಂಡು ಸುರಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅಲೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದವು. "ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಜಾತಿಗಳು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವರ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲಾಯ್ತು. ಈ ವಿಪರೀತ ಕಾನೂನಿನ ಅಮಾನವೀಯ ನಿಯಮ ಗಳ ಮೂಲಕ ಸದರಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯ್ತು. ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಲಂಬನೆಗಳು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಅಪರಾಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಅಪರಾಧ ಮಾಡಲು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು."[೩೩] ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು

ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟವು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಮಾನವಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲಿನ ದಾಳಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭೀಕರವಾದದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ನಡೆದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಹೋರಾಡಿದವರನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಅವರ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯ್ತು. ಈ ಜನ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವರು, ಆ ಜಗತ್ತನ್ನು ರಂಜಿಸಿದವರು, ಆ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಬೆವರು ಹರಿಸಿದವರು, ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜೀವಕೊಟ್ಟವರು, ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು. ಆದರೆ ಅವರು ಮಾತ್ರ 'ಕೋಟೆಯ' ಆಚೆಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ನಿರ್ಗತಿಕರಾಗಿ ಹೋದರು.

ಇದೇ ಕಾಯ್ದೆ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ. ನಾವು ಇಂದು ಯಾರನ್ನು ಅಲೆಮಾರಿಗಳೆಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಶೇ ೮೫ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ Criminal Tribal Act ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ವಾಯುವ್ಯ ಭಾರತ, ಮಧ್ಯಭಾರತ ಇಲ್ಲವೆ ಓರಿಸ್ಸಾ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಲಂಬಾಣಿಗರು ವಾಯುವ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಖಂಡೋಬ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಕೈಗಾರಿಕೀರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ನಾಶವಾಗಿ, ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನೆಲೆ ತಪ್ಪಿಹೋದವು. ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡ ಬಂದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮುಂದೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಸೋತುಹೋದವು. ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುವ ಮೇದರು, ಕೃಷಿಯ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಕಮ್ಮಾರ, ಡೊಂಬರಾಟವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಡೊಂಬರು, ತೊಗಲು ಬೊಂಬೆ ಕುಣಿಸುವ ಕಿಳ್ಳೆಕ್ಯಾತರು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನರಂಜಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮುಂದೆ ಸಪ್ಪೆಯಾದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಈ ಬಿರುಸಿನ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾನವ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದರೂ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಆನುಷಾಂಗಿಕ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಸುಬನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾರದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಲೆ ತಪ್ಪಿಹೋದವು. ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸದ ಜಾತಿಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋದವು. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತು ಎನ್ನುವ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್‌ರಂತಹ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ನಾಶದಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ನಡೆದುಹೋದರೂ ಸಹ, ಭಾರತದ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಹ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಭಾರತದಂತಹ ಪಾರಂಪರಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಹ ಅದು ನಿಚ್ಚಳ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಬಲ್ಲದೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತು ತಂದಿತು. ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ಜೋಡಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಮಾಜ ತನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ, ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವಿಷಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸದವು. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಒಟ್ಟು ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಮತ್ತು ಈ ಹಿಂದೆ ಅಲೆಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಡೊಂಬರ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು

ನೋಡಬಹುದು. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಶಿಲ್ಪಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರತವಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಡೊಂಬರಾಟದಿಂದ ಜನರನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸಮುದಾಯ, ವಿಜಯನಗರ ಪತನಾನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಚದುರಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಸರಿಸುಮಾರು ೧೦೦ ರಿಂದ ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನೆಲೆನಿಂತಿರಬಹುದಾದ ಈ ಸಮುದಾಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಂಕೆಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಡೊಂಬರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ೫ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿನ ೧೧ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಡೊಂಬರು ವಿರಳವಾಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಮುದಾಯವು ಜಿಲ್ಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಕೆಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಡೊಂಬರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಯೋಗುಂಪುಗಳು

ತಾಲೂಕು	ನೆಲೆ	ಕುಟುಂಬಗಳ			ಜನಸಂಖ್ಯೆ
		ಸಂಖ್ಯೆ	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು
೧. ಬಳ್ಳಾರಿ	ಬಳ್ಳಾರಿ	೧	೨	೨	೪
೨. ಹೊಸಪೇಟೆ	ಹೊಸಪೇಟೆ	೩	೧೦	೮	೧೮
	ಕಮಲಾಪುರ	೮	೧೮	೨೦	೩೮
೩. ಕೂಡ್ಲಿಗಿ	ಕೂಡ್ಲಿಗಿ	೧೮	೫೯	೬೧	೧೨೦
	ನಾಗರಹುಣಸೆ	೨	೯	೩	೧೨
	ಎ. ದಿಬ್ಬದಹಳ್ಳಿ	೯	೩೮	೩೫	೭೩
	ಸೋವೇನಹಳ್ಳಿ	೧೨	೨೯	೩೩	೬೨
	ಮರಬನಹಳ್ಳಿ	೧೧	೩೪	೩೭	೭೧
	ಕರ್ನಾರಹಟ್ಟಿ	೧೯	೪೮	೪೦	೮೮
೪. ಸಂಡೂರು	ಸಂಡೂರು	೧೨	೫೭	೫೧	೧೦೮
೫. ಸಿರುಗುಪ್ಪ	ಬೂದುಗುಪ್ಪ	೬	೩೩	೩೨	೬೫
	ಒಟ್ಟು	೧೦೧	೩೩೭	೩೨೨	೬೫೯

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ

ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶೇ. ೪೦ ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನಕ್ಷರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶೇ. ೪೦ ಭಾಗ ಜನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತ ದಾಟಿದ್ದಾರೆ. ಶೇ. ೯ ರಷ್ಟು ಜನ ಪ್ರೌಢ ಹಂತದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು, ಕೇವಲ ೯ ಜನ ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮತ್ತು ೬ ಜನ ಮಾತ್ರ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನವರಾಗಿ ಈ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಡೊಂಬರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ	ಗಂಡಸರು	ಹೆಂಗಸರು	ಒಟ್ಟು
ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು	೯೨	೧೧೪	೨೦೬
ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತ	೧೩೩	೯೭	೨೩೦
ಪ್ರೌಢ ಹಂತ	೩೮	೨೫	೬೩
ಪದವಿಪೂರ್ವ	೧೭	೯	೨೬
ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣ	೬	೩	೯
ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ	೩	೩	೬

ಭೂಹಿಡುವಳಿ

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೫ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೦೧ ಡೊಂಬರ ಕುಟುಂಬಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ೫೩ ಕುಟುಂಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಇದೆ. ೪೮ ಕುಟುಂಬಗಳು ಭೂರಹಿತ ಕುಟುಂಬಗಳಾಗಿವೆ. ೫೩ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಭೂಮಿ ೨೪೪ ಎಕರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ೧೯೮ ಎಕರೆ ಒಣಭೂಮಿ, ೪೮ ಎಕರೆ ನೀರಾವರಿ ಭೂಮಿ. ಅದು ೪೮ ಎಕರೆ ನೀರಾವರಿ ಭೂಮಿಯು ೧೮ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಹೊಂದಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕುಟುಂಬಗಳು ಚಿಕ್ಕ ಹಿಡುವಳಿದಾರರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕೃಷಿಯು ಈ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರ ಆದಾಯದ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭೂರಹಿತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಗಳಾಗಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯ ಪಟ್ಟಿ

ನೆಲೆಗಳು	ಕುಟುಂಬಗಳು	ಹೊಂದಿರುವ ಭೂಹಿಡುವಳಿ			ಭೂರಹಿತ ಕುಟುಂಬಗಳು
		ಒಣ	ನೀರಾವರಿ	ಒಟ್ಟು	
ಬಳ್ಳಾರಿ	೧	--	--	--	--
ಹೊಸಪೇಟೆ	೨	--	--	--	--
ಕಮಲಾಪುರ	೮	--	--	--	--
ಕೂಡ್ಲಿಗಿ	೧೮	೨೮	೫	೩೩	೧೦
ನಾಗರಹುಣಸೆ	೨	೬	--	೬	೧
ದಿಬ್ಬದಹಳ್ಳಿ	೯	೪೩	೧೪	೫೭	೩
ಸೋವೇನಹಳ್ಳಿ	೧೨	೧೭	--	೧೭	೬
ಮರಬನಹಳ್ಳಿ	೧೨	೧೯	--	೧೯	೯
ಕರ್ನಾರಹಟ್ಟಿ	೧೯	೨೫	--	೨೫	೯
ಸಂಡೂರು	೧೨	೩೫	--	೩೫	೮
ಬೂದುಗುಪ್ಪ	೬	೨೫	೨೯	೫೪	೨
ಒಟ್ಟು	೧೦೧	೧೯೮	೪೮	೨೪೪	೪೮

ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಸುಬುಗಳು

ಶೇ. ೪೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ೪೮ ಕುಟುಂಬಗಳು ಅಂದರೆ ಸರಿಸುಮಾರು ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಕುಟುಂಬಗಳು ಭೂರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಜನ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕೂಲಿಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆ ಹೂವಿನ ವ್ಯಾಪಾರ, ಮನೆ ಕಟ್ಟುವುದು, ಸೋಡಾ ವ್ಯಾಪಾರ, ಬೀಡಾ ಅಂಗಡಿಯಂತಹ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೧೯ ಜನ ಮಾತ್ರ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ೨ ಜನ ಮಾತ್ರ ಬಿ ದರ್ಜೆಯ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ೧೭ ಜನ ಡಿ ದರ್ಜೆಯ ನೌಕರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಡ್ರೈವರ್‌ಗಳು, ಅಂಗನವಾಡಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯರು ಮತ್ತು ಅಂಗನವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಕಸುಬುದಾರ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗಿಚ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಡೊಂಬರು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಸುಬುಗಳು

ನೆಲೆ ಕುಟುಂಬಗಳ		ಕೃಷಿ ಕಸುಬು			ಕೃಷಿ ಕೂಲಿ			ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು			ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆ			ಇತರೆ ಖಾಸಗಿ		
	ಸಂಖ್ಯೆ	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು	ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು	ಒಟ್ಟು
ಬಳ್ಳಾರಿ	೧	-	-	-	-	-	-	-	-	-	೧	-	೧	-	-	-
ಹೊಸಪೇಟೆ	೩	-	-	-	-	-	-	-	-	-	೨	-	೨	೩	-	೩
ಕಮಲಾಪುರ	೮	-	-	-	೩	೯	೧೨	೨	೧	೩	-	-		೬	೧	೭
ಕೂಡ್ಲಿಗಿ	೧೮	೨	೪	೬	೩	೧	೫	೫	೪	೯	೬	೩	೯	೬	೩	೯
ನಾಗರಹುಣಸೆ	೨	೧	೧	೨	೬	-	೬	-	-	-	-	೧	೧	-	-	-
ಎ. ದಿಬ್ಬದಹಳ್ಳಿ	೯	೧೫	೧೩	೨೮	೪	೩	೭	೩	-	೩	೪	೧	೫	೩	೧	೪
ಸೋವೆನಹಳ್ಳಿ	೧೨	೬	೩	೯	೯	೯	೧೮	-	-	-	೧	-	೧	-	-	-
ಮರಬನಹಳ್ಳಿ	೧೧	೬	೭	೧೩	೮	೯	೧೭	೨	-	೨	-	-	-	೪	-	೪
ಕರ್ನಾರಹಟ್ಟಿ	೧೯	೧	೧	೨	೧೩	೧೬	೨೯	-	-	-	-	-	-	-	-	-
ಸಂಡೂರು	೧೨	೪	೪	೮	೯	೭	೧೫	೭	೨	೯	-	-	-	೧೨	೩	೧೫
ಬೂದುಗುಪ್ಪ	೬	೪	೪	೮	೭	೫	೧೨	೩	-	೩	-	-	-	೨	-	೨
ಒಟ್ಟು	೧೦೧	೩೯	೩೭	೭೬	೫೬	೬೦	೧೧೬	೨೨	೭	೨೯	೧೪	೫	೧೯	೩೬	೮	೪೪

ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಾತೊರೆದವು. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಬೊಬ್ಬೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ತಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನವನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿವೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ವೇಗವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಹಿಡಿಯಬಹುದು, ಹೇಗೆಬೇಕಾದರೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಬಲಗೊಳ್ಳಲು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು' ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ 'ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಗಳು' ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಪರಂಪರೆ'ಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರೂ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ನಿರ್ಮಾತೃಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜ ವಾರಸುದಾರರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರೇ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಮುಲಾಜು ಇಲ್ಲದೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ವಿವಿಧ ಆಧುನಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಂತೃಪ್ತಿಯಿಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರನ್ನು ಯಾರೂ ನಿಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರಿ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರರು. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು 'ಆಧುನಿಕ'ವಾಗಲು ಹೊರಟವೆಂದರೆ ಸಾಕು ಈ ಪಂಡಿತರು ಚಡಪಡಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡವನ್ನು 'ದಲಿತರು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಸಬಲ್ಲರು' ಎಂಬ ಒಣತರ್ಕಗಳನ್ನು ಹರಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನವಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವ 'ಉಳಿಯಲೇಬೇಕು', ಅದು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಸುಪ್ತ ಮೂಲಭೂತವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವ ಅಂದೂ ಮತ್ತು ಇಂದು ಜೀವಂತವಿರುವುದು ಈ ದೇಶದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಂದಾಗಿ. ಅವರೇ ಈ ದೇಶದ ನಿಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರರು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆ, ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ಈ ನೆಲದ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಇಂದು ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜನ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷಿಕರಲ್ಲದ, ಸಾಮಾಜಿವಾಗಿ 'ಹೀನ' ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ತಮ್ಮ

ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲೇ ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಇಂಡಿಯಾವೆಂಬ ದೇಶವೊಂದಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವ ಇರಬೇಕೋ, ನಾಶವಾಗಬೇಕೋ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಊಟದ ಕುರಿತು, ತಲೆ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಗಾಸನ್ನೂ ತರದ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಈ ಅನುಕೂಲತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಪ್ಪತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಕ್ರೂರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಯೂರಿಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಶುದ್ಧ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ಜನ ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಬರುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೃಷಿಕರಾಗಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ಇವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರೈಬಲ್ ಆಕ್ಟ್‌ನ್ನು ರದ್ದುಗೊಳಿಸಿ, ಆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಡಿನೋಟಿಫೈಡ್ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯ್ತು. ಆದರೆ ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇವರಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಕೂಲತೆಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ೧೯೭೭ರ ವರೆಗೂ ಸರಕಾರದ ಯಾವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನರ್ಹವಾಗಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಡಿನೋಟಿಫೈಡ್ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡುವ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾಗಲಿ, ಯೋಜನೆಗಳಾಗಲಿ ಸರಕಾರದ ಮುಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತೋ ಅದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸರಕಾರವೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತು. ಯಾವುದೇ ಊರಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳತನವಾದರೂ ಮೊದಲು ಬಂಧಿಸುವುದು, ಆ ಊರಿನ ಹೊರಗೆ ಗುಡಿಸಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನ. ಹೊಸಪೇಟೆ ಬಳಿ ಇರುವ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಬಂದು ೫೭ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಅಮಾವಾಸೆಯ ರಾತ್ರಿ ಪೋಲೀಸ್ ಠಾಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಮಲಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ತು. ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಪಕ್ಷಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ತಿಂದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಫೋಟೋ ತೆಗೆಸಿ ನಮ್ಮ ಪೋಲೀಸರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈಗಲೂ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅಮಾಯಕ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎಷ್ಟೇ ವರ್ಷದ ಇತಿಹಾಸವಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನವಂತ ಭವಿಷ್ಯ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲಾರದು. ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಯಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಯಾವ ಹಕ್ಕುಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಇದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ದಂಡಿಸುವ ಯೋಚನೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ

ಅಮಾನವೀಯವಾದದ್ದು. ನಾಗರಿಕವಾಗಿ ಈ ದೇಶದ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲಿದೆ. ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು, ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆವ ಹಕ್ಕು, ಮಾತನಾಡುವ ಹಕ್ಕುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರ ಇನ್ನೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಕಾನೂನುಗಳ ಗುಂಗಿನಿಂದ ಹೊರ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಈವತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಲು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಾಗಲೆ ಬಹುತೇಕ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳ ಜೊತೆ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೂ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಹಂಚಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ತುಸು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಹ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಿಂದಲೂ ಇವು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬೇಕಿದೆ. ಇನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹದ ವೇಗದ ಲಯಕ್ಕೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಒಗ್ಗುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ತಲೆಮಾರುಗಳು ಬೇಕು? ನಾವೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೦೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂ.೧, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪು.೭,೧೯೯೦
೦೨. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪು.೪, ೧೯೮೫
೦೩. ಹೆಳವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ್ ಪವಾರ್, ೧೯೯೩
೦೪. ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ, ೧೯೯೩
೦೫. ಸುಡುಗಾಡುಸಿದ್ಧರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಖಂಡೋಬ ೧೯೯೩
೦೬. ಕವಲೆತ್ತಿನವರು, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ. ೧, ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠೆ, ೧೯೯೮
೦೭. ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂ ೧. ಥರ್ಸಟನ್, ಪು.೧೮೭, ೧೯೦೯
೦೮. ದೊಂಬನ ಕೊಡುಗೆ, ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು, ಸಿ.ಪಿ.ನಾಗರಾಜು ಪು.೪೦ -೪೧, ೧೯೮೦
೦೯. ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂ ೧. ಥರ್ಸಟನ್, ಪು.೧೭೬. ೧೯೦೯
೧೦. ಜಾತಿಗಾರರ ಜಾತಕ, ಜ್ಯೋತಿಹೊಸೂರು, ಪು.೧೦-೧೧, ೧೯೮೫
೧೧. ಮೇಕಿಂಗ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ, ಕರ್ನಾಟಕಾಸ್ ಪೀಪಲ್ ಆಂಡ್ ದೇರ್ ಪಾಸ್ಟ್, ಸಂ ೧, ಸಾಕಿ, ೧೭೩, ೧೯೯೮
೧೨. ಲ್ಯಾಂಡ್ ಆಂಡ್ ಸಾವರಂಟಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಂಡ್

ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಅಂಡರ್ ದಿ ಎಟ್ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ ಮರಾಠ ಸ್ವರಾಜ್, ಆಂಡ್ರೆ ವಿಂಕ್ ಪು. ೨೧೪-೨೧೫, ೧೯೮೬

೧೩. ದಿ ಆಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಆಫ್ ಮೊಗಲ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೫೫೬-೧೭೦೭, ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್, ಪು.೧೫೭-೧೫೮. ೧೯೯೯

೧೪. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪು.೫೬ -೫೭. ೧೯೮೫

೧೫. ದಿ ಆಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಆಫ್ ಮೊಗಲ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೫೫೬-೧೭೦೭, ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್, ಪು.೧೫೬. ೧೯೯೯

೧೬. ಮೇಕಿಂಗ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ, ಕರ್ನಾಟಕಾಸ್ ಪೀಪಲ್ ಆಂಡ್ ದೇರ್ ಪಾಸ್ಟ್, ಸಂ ೧, ಸಾಕಿ, ಪು.೧೭೫, ೧೯೯೮

೧೭. ಅದೇ - ಪು.೧೭೫

೧೮. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ,ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪು.೧೧೯ -೧೯೮೫

೧೯. ಅದೇ - ಪು.೧೪೩

೨೦. ಅಟ್ ದಿ ಬಾಟಮ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಸ್ಟೀಫನ್ ಫಕ್ಸ್, ಪು.೧೨೭, ೧೯೮೧

೨೧. ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ,,ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್, ಪು.೯೨ ೧೯೯೫

೨೨. ದಿ ಮಿಡಿವಲ್ ಡೆಕ್ಕನ್, ಪೀಸೆಂಟ್, ಸೋಸಿಯಲ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಸ್ಟೇಟ್ಸ್, ಸಿಕ್ಸ್‌ಟೀನ್ ಟು ಸೆವೆಂಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರೀಸ್, ಹಿರೋಷಿ ಫಕಜವಾ, ಪು. ೧೫೩, ೧೯೯೮

೨೩. ದಿ ಮಿಡಿವಲ್ ಡೆಕ್ಕನ್, ಪೀಸೆಂಟ್, ಸೋಸಿಯಲ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಸ್ಟೇಟ್ಸ್, ಸಿಕ್ಸ್‌ಟೀನ್ ಟು ಸೆವೆಂಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರೀಸ್, ಹಿರೋಷಿ ಫಕಜವಾ, ಪು. ೧೫೪, ೧೯೯೮

೨೪. ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಎ.ಪಿ. ಮಿದವ್ರೋಯ್, ಪು.೩೯, ೧೯೮೭

೨೫. ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ, ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್, ಪು.೩೧೩, ೧೯೯೫

೨೬. ದಿ ಆಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಆಫ್ ಮೊಗಲ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೫೫೬-೧೭೦೭, ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್, ಪು.೧೪೩, ೧೯೯೯

೨೭. ದಿ ಬ್ರ್ಯಾಂಡಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ, ಪು.೧, ೧೯೯೮

೨೮. ಅಟ್ ದಿ ಬಾಟಮ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಸ್ಟೀಫನ್ ಫಕ್ಸ್, ಪು.೫೪, ೧೯೮೧

೨೯. ಆನ್ ಆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ ಬಾರ್ನ್, ಮಹಾಶ್ವೇತಾ ದೇವಿ, ಪು.೩, ೧೯೯೮

೩೦. ಅದೇ ಪು.೩

೩೧. ಅದೇ ಪು.೩

೩೨. ದಿ ಬ್ರ್ಯಾಂಡಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ, ಪು.೧, ೧೯೯೮

೩೩. ಅಟ್ ದಿ ಬಾಟಮ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಸ್ಟೀಫನ್ ಫಕ್ಸ್, ಪು.೫೫, ೧೯೮೧

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂ.೧, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೨. ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಎ.ಐ. ಮಿದವೊಯ್, ಅನು. ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೮೭

೩. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೫

೪. ಜಾನಪದ ೧೯೯೨, ಸಂ. ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೫

೫. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ೧೭, ಸಂ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೬. ಹೆಳವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ್ ಪವಾರ್, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೭. ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೮. ಗೊಂಬೆರಾಮರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೯. ದುರುಗಮುರುಗಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಗೀತಾ ನಾಗಭೂಷಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೦. ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ. ಖಂಡೋಬ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೧. ಗೊರವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೨. ಯಾನಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಟಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೩. ಹಗಲುವೇಷಗಾರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಯಳನಾಡು ಅಂಜಿನಪ್ಪ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೪. ಡೊಂಬರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೫. ಅಡವಿ ಚೆಂಚರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಹ್ಲಾದ್ ಬೆಟಗೇರಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೬. ಮೊಂಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಎನ್. ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೭. ದಕ್ಕಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚಲುವರಾಜು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೮. ಗೊಂದಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩

೧೯. ದಲಿತರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಾ. ಅರ್ಜುನ ಗೊಳಸಂಗಿ, ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಥಣಿ, ೨೦೦೦
೨೦. ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ. ೧, ಸಂ. ಡಾ.ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೮
೨೧. ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ.ಪಿ.ಕೆ. ಖಂಡೋಬಾ, ದಿ. ತೇಜಸಿಂಗ್ ರಾಠೋಡ್, ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ೧೯೯೧
೨೨. ಜಾತಿಗಾರರ ಜಾತಕ, ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರು, ಜಾನಪದ ಮಂಟಪ, ಕಾಲಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ ರಾಯಬಾಗ, ೧೯೮೫
೨೩. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು, ಸಂ ಎಚ್ ಜೆ ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಗೊ ರು ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು, ೧೯೮೦
೨೪. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡೊಂಬರ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು (ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ) ಎಚ್. ಹನುಮೇಶ್, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಎಂ.ಫಿಲ್ ಸಂಪ್ರಬಂಧ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
25. Caste in Modern India, M.N. Srinivas, Media promoters & Publishers PVT LTD, Bombay 1992
26. The Nomadic alternative, Ed: Woldaana Weissleder, Moutan Publisher, Chicago - 1977
27. Social life in Medival Karnatka Jyotsna, K. Kamat, Abhinav Publications, New Delhi, 1980
28. Budhan, Ed : G.N. Devy, No. 3, June, 1998, The DNT Rights Action Groop News letter,
29. At the Bottom of Indian Society, Stephen Fuchs, Munshiram Manoharlal publishers pvt Ltd, 1981
30. Essays on Indian History, Irfan Habib, Tulika, 1995
31. The Agrarian System of Mughal India 1556-1707, Irfan Habib, Oxford University Press, 1999
32. Making History, Karnataka's people and their past, Vol-1, Saki, Vimukthi prakashana, Bangalore, 1998
33. Land and Souereignty in India, Agrarian Society and politics under the 18th century Maratha svarajya, Andre Wink, Cambridge Univrsity Press, 1996
34. Castes & Tribes of Southern India, Edgar Thurston, K Rangachari, Asian Educational services, New Delhi, 1909

35. Social and Economic History of Early Deccan, Ed: Alok parasher Sen, Manohar, 1993

36. The Mysore Tribes and Castes, H.V. Nanjundiah, Ananth krishnna Iyer, Mittal Publications, New Delhi

37. The Medieval Deccan, Peasants, Social Systems and States, Sixteenth to Eighteenth centuries, Hiroshi Fukazawa, oxford university press, 1998.

೬

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ

ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ

ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ, ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ರೂಪಗೊಂಡ ಅದರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜೀವಂತಿಕೆ, ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ.

ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಮಾನವನಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಮಾನವನೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿರುವಂತಹದ್ದು. ಈ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾನವನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಅದು ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲೀ ಒಂದು ಸಮೂಹದಿಂದಾಗಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯ ಹಿಂದೆ ಹಲವಾರು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವಗಳು ಇವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದೆ. ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಸಿಂಧೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವೇದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು. ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಆಯುರ್ವೇದ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದರು. ವೇದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಖಚಿತತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಶರೀರ ವಿಜ್ಞಾನ, ಆರೋಗ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. 'ಆಯುರ್ವೇದ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಎನ್ನುವುದು ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ನಿರಂತರ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇದಿಷ್ಟು ಆದಿವಾಸಿಗಳದ್ದು, ಇದಿಷ್ಟು ವೇದ ಕಾಲದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಆದಿವಾಸಿಗಳ

ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ವೇದಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. 'ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮವೆಂದು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪೊರೆದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನೆನಪಿನ ಸ್ಥರಗಳ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅಡಗಿ ಕೂರಬಲ್ಲದೇ? ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಜಾಗತೀಕರಣ, ವೈಜ್ಞಾನೀಕರಣ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬಲ್ಲದೇ? ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ನಡೆದರೂ ಅವು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.'[೧]

ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತವನ್ನು ಆಳತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಶಿನರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಗಿರಿಜನ ನಾಡನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬದುಕು ಕಂಡು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾದ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ನಾಗರಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಶಿನರಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅನನ್ಯವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿ, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈದ್ಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸಿ ಮಲೇರಿಯಾ ಪ್ಲೇಗದಂತಹ ಮಾರಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದರು.

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಭಯಂಕರ ರೋಗಗಳು ಹುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವು ಮನುಕುಲವನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡ ಬಹುದೇ ವಿನಃ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಭಾರತ, ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನ್ಯಾಶನಲ್ ಜಿಯೊಗ್ರಫಿ ಮತ್ತು ಡಿಸ್ಕವರಿಯಂತಹ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಧ್ಯಮ ಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಕುರಿತ ನಿರಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪರಾಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ

ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅನಾಗರಿಕರು, ಅವೈಚಾರಿಕರು, ಮೂರ್ಖರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ.'[೨] ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಮೆರಿಕಾದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಬಿಲ್ ಕ್ಲಿಂಟನ್ ಅವರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟ್ಟಿ ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತವೆ. 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಏಡ್ಸ್‌ನಂತಹ ಮಾರಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಮೆರಿಕಾ ಸರಕಾರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಕಾರ ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಹೇರಳವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡೆ ಕ್ಲಿಂಟನ್ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈಗಾಗಲೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ ತಾಲೂಕಿನ ಎನ್. ಬೇಗೂರಿನ ಗಿರಿಜನ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಬಳಸುವ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅವರ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ಸಾರ ಮನೋಭಾವನೆ ತಾಳಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಬಹಳ ಹಳೆಯವು. ಅವು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾದವು ಎಂಬ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರ ವನ್ನು ತಕ್ಷಣ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತನ್ನ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವಾಗ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಧಕಬಾಧಕ ಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನೇ ಮರುಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. 'ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ವರ್ತಮಾನದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಎಂದೋ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು.' ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಭದ್ರಬುನಾದಿ ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಶಿಸ್ ನಂದಿ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪದ್ಧತಿ ಕುರಿತು

ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ ೬೦ ರಿಂದ ೭೦ ರಷ್ಟು ಭಾರತೀಯರು ವಿವಿಧ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಿ ಯೋಜನೆಗಳು, ಯೋಜನಾ ಕರಡುಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವೆಡೆ ಔಪಚಾರಿಕ ಗೌರವದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಅವುಗಳ ನಿಜ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇಡೀ ದೇಶದ ಜನತೆಯ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಇಂತಹ ದೇಶೀಯ ವೈದ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡೇ ಕುಳಿತಿವೆ. ಸರಕಾರಿ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವರಾದರೋ ಇಡೀ ದೇಶಕ್ಕೆ ದೇಶವೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತಾವುದನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ದೇಶದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಮಣಿಪಾಲ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥದೇನೂ ಗೌರವವಿರಲಾರದು ಎಂದೆ ನನ್ನ ಅನುಮಾನ. ಅಂಥ ಗೌರವವಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ ಅಂಥವರು ಹಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಏನೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ದೇಶೀಯ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುವಂಥವಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಯುರ್ವೇದದಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿರು ವವರು. ಉಳಿದವರು ಅವರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹೊಳಪಿರುವ ಇಂಥ ಎರಡು-ಮೂರು ದೇಶೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಮಟ್ಟದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯ ಒಬ್ಬರು ಅಮೇರಿಕನ್ ಪಂಡಿತರು ಆಯುರ್ವೇದದ ಬಗೆಗೆ ಆಳವಾದ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿಒಬ್ಬನಂತೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಯುರ್ವೇದ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯವೃತ್ತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ಆಯುರ್ವೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಜಿವರಮನ್ ಅಪರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಆಯುರ್ವೇದವನ್ನು ತರುವಾಯ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಯುನಾನನಿ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು. ಇಂತಹದ್ದೇ ಇತರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಿಜ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇವೆಲ್ಲ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಕೊಳಕು ರಾಶಿಯಾಗಿಯೋ ಹಣ ಪಿಪಾಸೆಯ ದುರ್ಮಾಗಗಳಾಗಿಯೋ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿ ವಿಕಾಸ

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ರೋಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಸುಮಾರು ೫ ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾನವನಿಗೆ ರೋಗಗಳನ್ನು ತರಬಲ್ಲ ರೋಗಾಣುಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಸಂಶೋಧಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ರೋಗಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದದ್ದು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಹೇಗೆ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ನಮ್ಮ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬೇರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ. ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾಗುವುದು ಅದರ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ. ನಿಸರ್ಗ ಬದಲಾದಂತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದು ಸಹಜ. ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾನವನ ದೇಹ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಶಕ್ತರಾದವರ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಇವರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ನಿಸರ್ಗ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾದಾಗ ಅಸಮತೋಲನಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನವನ ದೇಹವನ್ನು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳ, ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ಸೇವನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಗ್ಯವಂತರಾಗಿರಲು ಅವರು ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರವೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸೋಲಿಗರು, ಕಾಡುಕುರುಬರು, ಜೇನು ಕುರುಬರು, ಮಾನವ ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ೪೭ ವಿವಿಧ ಗೆಡ್ಡೆ-ಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗದ ಖನಿಜಗಳು. ೯೦ ಜಾತಿಯ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲಗಳನ್ನು ೬೦ ಜಾತಿಯ ಸೊಪ್ಪು ಸೆದೆಗಳನ್ನು ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗೆ ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಸ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಯಸ್ಸಾದವರವರೆಗೆ ಅವರವರ ವಯಸ್ಸಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋತುಮತಿ, ಗರ್ಭಿಣಿ, ಬಾಣಂತಿಗೆ ಎಂತೆಂತಹ ಆಹಾರ ನೀಡಿದರೆ ಅವರು ಆರೋಗ್ಯದಿಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹಣ್ಣುಹಂಪಲಗಳು, ಸೊಪ್ಪು-ಸೆದೆ, ನಾರು-ಬೇರು, ಗೆಡ್ಡೆ-ಗೆಣಸು, ಜೇನು,

ಮಾಂಸ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪೋಷಕಾಂಶಗಳು, ರೋಗ ನಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿ ನೀಡಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ದೇಹಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದಿಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದವು. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರ, ನೀರು ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ರೋಗ, ಅನಾರೋಗ್ಯ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಆಹಾರ ಮತ್ತು ವಾತಾವರಣದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರೋಗ, ಖಾಯಿಲೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಅಥವಾ ರಸಾಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ. ರೋಗಗಳು ಬಂದರೆ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಂದಿದ್ದಾನೋ ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು, ತಿನ್ನದಿದ್ದರೆ ರೋಗದ ವಾಸಿಗಾಗಿ ತಿನ್ನಲೇಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಿಗುವ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಂತೆಂತಹ ರೋಗಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಔಷಧೀಯ ಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಮನಗಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಔಷಧಿ ಎನ್ನುವುದು ವೈದ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದದ್ದು ಅವರು ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರ, ನೀರು, ವಾಯು ಮತ್ತು ಶ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯಿಂದಲೂ ಖಾಯಿಲೆ ಗುಣವಾಗದಿದ್ದರೆ ಆಹಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಔಷಧೀಯ ಗುಣಗಳಿರುವ ಸೊಪ್ಪು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಘೋರಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕು ನಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಮಯವಾದದ್ದು. ಅವರು ಬೇಟೆ, ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು, ಜೇನು ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ದುಷ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮರ ಹತ್ತಿದಾಗ, ಆಕಸ್ಮಿಕ ಮರದಿಂದ ಬಿದ್ದು, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡುವಾಗ ವಿಷಜಂತುಗಳಿಂದ ಕಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ತೊಂದರೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅನಾಹುತಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬಂದೊದಗಿದ ಗಾಯ, ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸೊಪ್ಪು ಬೇರುಗಳನ್ನು ಅರೆದು ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಅದರ ರಸವನ್ನೇ ಕುಡಿದು ಅದರಿಂದ ವಾಸಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು ವಾಸಿಯಾಗುವವರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಸೊಪ್ಪು ಬೇರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರು. ಗಾಯ ಅಥವಾ ರೋಗ ವಾಸಿಯಾದ ತಕ್ಷಣ ತಾನು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸೊಪ್ಪು ಬೇರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮರು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿ ಆ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಾನವನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ

ರೋಗ ಗಾಯಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಸೊಪ್ಪು ಬೇರುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇತರರಿಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಖಾಯಿಲೆ, ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸೊಪ್ಪು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಗಿರಿಜನರು ಅನೇಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ನೂರಾರು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಔಷಧಿ ಗುಣ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ವಿವಿಧ ಕಾಯಿಲೆ ಮತ್ತು ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಎಂತಹ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡಬೇಕು ಯಾವ ಸೊಪ್ಪು, ಬೇರು, ಆಹಾರ ಕೊಡಬೇಕು, ರೋಗಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾದವು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ದೇಹ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಸ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ಆರಾಧನೆ, ಪೂಜೆಗಳು ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಸ್ಯ, ಗಿಡಮರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದೇವರನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಮಾನವನ ದೇಹದ ಸ್ವಾಸ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಗಿಡಮರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ಕಥೆ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಸ್ಯಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕುಲನಾಮಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಕುರುಬ ಮತ್ತು ಜೇನುಕುರುಬರಲ್ಲಿ ಮರಗಿಡಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗಿದೆ. 'ಅಣಬೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯುವ ಅಣಬೆ ತೋಡು ಹತ್ತಿರದ ಮರವೊಂದನ್ನು ಒಂದು ಸಾರಿ ಕಡಿಯಲು ಹೋದಾಗ ಕೊಡಲಿ ಏಟಿಗೆ ಆ ಮರದಿಂದ ರಕ್ತ ಸುರಿಯಿತಂತೆ. ಜೀವವಿರುವ ಮರವನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಒಡೆಯ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ನೂರಾಳು ಒಡೆಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿದರು' ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಈ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಯುರ್ವೇದ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಇಂದು ಎದುರಿಸುವ ಅನೇಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಭಯಂಕರ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಗತಕಾಲದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. 'ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ರಕ್ತಗತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಂತ್ರ-ಯಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ

ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪಶು ಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಬರುವ ರೋಗಗಳಿಗೆ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು ಭೂತ-ಪ್ರೇತಗಳೂ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ದೇವದೇವತೆಗಳು, ಭೂತಪ್ರೇತಗಳು ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವು ಅನೇಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಮಾನವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅವರಲ್ಲಿಯು ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದೇವರು ಮತ್ತು ಭೂತಪ್ರೇತಗಳಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಮಾಂತ್ರಿಕರೂ ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ರೋಗಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ವಾಸಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೆವ್ವ, ದೇವರು ಕಾಟ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಜೇನುಕುರುಬರು ಖಾಯಿಲೆ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬುರುಡೆ ಕರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಸುತ್ತ ಒಂದು ವರ್ತುಳವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ತುಳವನ್ನು ಯಾರೂ ಪ್ರವೇಶಿಸ ಬಾರದೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಎದುರಿಗೆ ಕುಳಿತ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಗಾಳಿ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಲು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೋರೆ ಬುರುಡೆ ಹಿಡಿದು ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಎದುರಿಗೆ ಕುಳಿತ ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಮೂರು ಜನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸೊಲ್ಲು ಹೇಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸೋರೆ ಬುರುಡೆಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಕರೆದು ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಂದೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರವಾದಿ ಹೇಳಿದ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಡುಕುರುಬ ಮತ್ತು ಜೇನುಕುರುಬರಲ್ಲಿದೆ.

ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ದುಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಭೂತಗಳನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಓಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ರೋಗಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಘನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ನಿರೋಧಾತ್ಮ ಮಂತ್ರಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಂತ್ರಗಳ ಸ್ವಭಾವಗಳೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ನಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಮಂತ್ರಗಳೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹವು. ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣ ಗೌಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಜಕ್ಕೂ ಮಾಂತ್ರಿಕರು ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರ ಅರ್ಹವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ

ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ಜತೆಗೆ ಕೊಡುವ ಔಷಧಿಗಳು ರೋಗಿಗಳ ದೇಹದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಮಂತ್ರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಔಷಧಿ ದೇಹಕ್ಕೆ) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕರು ಬಳಸುವ ಬೀಜಾಕ್ಷರಗಳಾದ 'ಹ್ರಾಂ ಹ್ರೀಂ ಫಟ್' ಮೊದಲಾದ ಮಹಾಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣಾ ವಾಚಕಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮದ ಗುಣವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ಪ್ರಭೇದಗಳಾದ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ವಿಧಾನ, ಶೃತಿ (Pitch) ಧ್ವನಿಯ ಗುಣ, ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳಂತಹ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಮಂತ್ರಗಾರನ ಹಾವಭಾವಗಳು, ಅಲ್ಲಿಯ ಪರಿಸರ, ಸಂದರ್ಭ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತಹ ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಕೂಡ ಮಂತ್ರ ಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರವನ್ನು ತದೇಕಚಿತ್ತದಿಂದ ಭಾವುಕನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ರೋಗಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ತರಂಗಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತನ ನಡವಳಿಕೆ, ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಯಂತ್ರ

ಯಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರದಂತೆ ಯಂತ್ರವೂ ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾಮ್ರ, ಹಿತ್ತಾಳೆ, ಹಾಳೆ, ಮಣ್ಣು, ಹಿಟ್ಟಿನ ಗೊಂಬೆ, ಎಲುವು, ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಮೇಲೆ ಯಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಪನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಅದರ ಅಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶರೀರಕ್ಕೆ ತಾಗುವಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ದೆವ್ವ, ಭೂತ, ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಕ್ತದಿಂದಲೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವ ಲೋಹಗಳ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವ ಖನಿಜಾಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಮದ ಮೂಲಕ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂಲವ್ಯಾಧಿ ಆದಾಗ ತಾಮ್ರದ ಉಂಗುರ, ಸಂಧಿವಾತಕ್ಕೆ ವಾಯುದುಂಗುರವನ್ನು ಹಾಕುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದು ಗಿರಿಜನ ನಾಡನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಆರೋಗ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಗಿರಿಜನ ನಾಡಿ

ನಲ್ಲಿಯೇ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಗುಣವಾಗದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವೈದ್ಯರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಗಿರಿಜನರ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದರೂ ತನ್ನ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಗಿರಿಜನರು ಪಾಲಿಸದೇ ಇರಲಾರರು. ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಔಷಧಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ ಅಥವಾ ದೇಶೀಯ ಔಷಧಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ ಎಂಬುದರ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಿರುವ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಕಾಡಿನಿಂದ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವುದ ರಿಂದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಶಕ್ತಿಸ್ಥಾವರಗಳು, ಪೇಪರ್ ಕಾರ್ಖಾನೆ, ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕಾಡು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪರಿಸರ ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ತನ್ನ ಸಹಜ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ವಿಷಕಾರಿ ಅನಿಲ ಅನೇಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಸ್ಥಳಾಂತರದಿಂದ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡಿನ ನಾಶದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆರೋಗ್ಯ ಅಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನಧಿಕೃತ ವಾಗಿ ಹೆಂಡದ ಮಾರಾಟವಂತೂ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅನೇಕ ಚಟಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ನಾರು-ಬೇರು ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಿಣಿತರಾದ ಹಿರಿಯರಿಂದಲೇ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಯಾವ ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಒಳಗಾಗದ ಈ ಆದಿವಾಸಿ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಕೂಡ ಸೋಲಿಗರು ವಿವಿಧ ರೋಗಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಔಷಧಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಇಂದು ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದು ನೋಡುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿವೆ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಆಸ್ಥೆ ವಹಿಸಿವೆ. ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಯೂತ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಸಂಸ್ಥೆಯು 'ಗಿರಿಮದ್ದು' ಎಂಬ

ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಡಿ. ಕೋಟೆ ಪ್ರದೇಶದ ಜೇನುಕುರುಬ, ಸೋಲಿಗ, ಯರವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಚಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಸಾಲದು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ತೀರ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು

೨. ಅದೇ....

೩. ಅದೇ....

ಅವಲೋಕನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು, ೨೦೦೦, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೨. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಾರಾಧನೆ, ೨೦೦೦, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೩. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ನಡುವೆ, ೨೦೦೦, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭

ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಸೂಳೆಯರು : ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬದಲೀ ಮುಖದ ಅಧ್ಯಯನ

ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು, ಶೂದ್ರರನ್ನು ಮತ್ತು ದಲಿತರನ್ನು ತಮ್ಮ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಭೋಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದರೆ, ತಳ ಸಮುದಾಯದವರು ಉಪಭೋಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವರು. "ಶೂದ್ರ ಜೀತಕ್ಕಿರಲಿ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಅವನನ್ನು ಮೇಲಿನ ಜಾತಿಯವರ ಸೇವಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲವಂತವಾಗಿಯಾದರೂ ನೂಕಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವುದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಜೀತ ಮಾಡಲು" (ಮನು. ಉದ್ಧೃತ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್., ೨೦೦೦, ಪು. ೨೬೭) ಎನ್ನುವ ಮನುವಿನ ಮಾತುಗಳು ಶೂದ್ರ ಪುರುಷರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವರ್ಣಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಶೂದ್ರ ಪುರುಷನು ಎಲ್ಲ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸೇವಕನು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಸೇವೆ ಮಾಡಲೆಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶೂದ್ರನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವನು ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ವರ್ಣಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು ಮತ್ತು ಪಂಚಮರ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರುಗಳು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾರದಷ್ಟು, ಬಾಯಿಂದ ಉಚ್ಚರಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ, ಪಂಚಮ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರುಷರ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಇಷ್ಟು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರಬೇಡ? ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಿಂದ ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಪುರುಷರಂತೆ ಅವಳ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮಾತ್ರ ದುರ್ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಕಾರಣ

ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆಕೆಯ ದೇಹವೂ ದುರ್ಬಳಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

'ಸೂಳೆಯ ಸಿಹಿ ಮಾತು' (ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ೧೯೭೧, ಪು .೧೮೦) ಎನ್ನುವ ಗೀತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಏನೇನು ಬ್ಯಾಡ ಈಳ್ಯವೇ ಸಾಕು' ಎನ್ನುವ ಸೂಳೆಯ ಚಿಕ್ಕ ಬೇಡಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಸಮಗ್ರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಅಪ್ಪಗ್ಹಚ್ಚಡ', 'ಅಮ್ಮಗೆ ಸೀರೆ', 'ಕುಂತಾಡೋ ಮಗಳಿಗೆ ಕುಂಚಿಗೆ' ಕೇಳುವ ಸೂಳೆಯ ಮಾತುಗಳು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಅರವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಅವನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವತ್ತ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. "ಬಂಡಿ ಹಿಂಡೆತ್ತು ಮಾರು","ಖಂಡುಗ ಜೋಳವ ಮಾರು" ಎಂದು ಸೂಳೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಚಿತ್ರಣವು, ಕೊನೆಗೆ ಸೂಳೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು ಹೇಗೆ ಬೀದಿ ಪಾಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು, ಅವನ ಕುಟುಂಬವು ಹೇಗೆ ನುಚ್ಚುನೂರಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುರುಷರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿ ಎಬ್ಬಿಸುವ ದಿವಾಳಿಕೋರರಂತೆ, ಅವನ ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ಅನಾಥವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರಾಕ್ಷಸಿಯರಂತೆ, ಕರುಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕುವ ಕಟುಕಿಯರಂತೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಯೌವನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವ ಕಾಮುಕಿಯರಂತೆ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಪ್ಪನ ಹಚ್ಚಡಕ್ಕಾಗಿ, ಅವ್ವನ ಸೀರೆಗಾಗಿ, ಮಗಳ ಕುಂಚಿಗೆಗಾಗಿ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅವಳು ಸೆರಗು ಹಾಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವ್ವನ ಮಾರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಲು ಅವಳೇಕೆ ತನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹರಾಜಿಗಿಡಬೇಕಾಯಿತು, ಅಪ್ಪನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನೇಕೆ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು, ಕೂಸಿನ ಆರೈಕೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮೈಯನ್ನೇಕೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಉತ್ತರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಉತ್ತರಗಳು ಇದುವರೆಗಿನ ಸೂಳೆಯರ ಬಗೆಗಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ದೇಹ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮೇಲಿದೆ.

ಸೂಳೆಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು, ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿದರ್ಶದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊಟ್ಟೂರು ಸೂಳೇರ್ಹಂಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳಲ್ಲ
ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...
ಉಜ್ಜನಿ ಸೂಳೇರ್ಹಂಗೆ ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ
ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...

ಬಿಳಿಜೋಡು ಸೂಳೇರ್ಹಂಗ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳಲ್ಲ
ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...

ಸುಳ್ಳನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಸೂಳೆಯರು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕರಾಗಿದ್ದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನರ್ಹರಾದವರು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಸೂಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಮಾತು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ದೇಹಾಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪುರುಷರನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಸವಿ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಗಂಡಸರನ್ನು ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವರು. ಪುರುಷ ಆಕರ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸದಾ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಸೂಳೆಯು ತಾನು ಧರಿಸಿದ ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಉಳ್ಳವಳು ಎನ್ನುವ ಹುಸಿ ಪೋಜು ನೀಡುತ್ತ, ಕಂಡ ಕಂಡವರ ಹತ್ತಿರ ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು. ಆದರೆ ಉದ್ರೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಳು, ಮೋಸ ಮಾಡುವವಳು ಹಾಗೂ ದುರಾಸೆ ಉಳ್ಳವಳು. ಸೂಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕನಿಕರಿಸಿಯಾಗಲಿ, ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಾಗಲಿ ಅವಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದನ್ನು ಸಲುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂಳೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳು, ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳು, ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳು ಹಾಗೂ ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳು ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಯಾರಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಳು, ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವಳು, ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು ಹಾಗೂ ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸೂಳೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರವು ಪುರುಷರ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ, ಕುಟುಂಬಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಅವರಿಗಾವ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣುಗೂಡಿಸುವ ವೈರಿಯನ್ನಾಗಿ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸೂಳೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಯರನ್ನೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಳನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಸೂಳೆಯರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು, ಸೂಳೆಯರ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಸೂಳೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸೂಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು, ಸೂಳೆಯರ ಸ್ವಭಾವಗಳು

ಎಂದು ಸೂಳೆಯರಿಂದ ಹೇಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಕಾಮಕ್ಕೂ ಎಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದ್ದೆ, ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ, ಸೂಳೆಯ ಸ್ವಭಾವದ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜಾತಿ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎತ್ತಿಗೆ ನೀರು ಕುಡಿಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಎದುರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಬಂದು ನಿಂತ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವಳು. "ಇಟ್ಟ ಕುಪ್ಪಸವೇ ಸಡಿಲಿಸಿ, ಬೇಡರುಡುಗಿ, ಎದೆಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾಳೆ |ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ಮುಟ್ಟಯ್ಯ ನನ್ನ ಕುಚಗಳ" (ಕರಾಕೃ. ಸಂ. ೧೯೭೬, ಪು. ೩೫) ಎಂದು ಕೇಳುವಳು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಇಂತಹ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಜ್ಜ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದುರ್ವರ್ತನೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾಮರಹಿತರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಿಸಿದರೆ, ಕೆಳಜಾತಿಯ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾಮೋನ್ಮಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪತಿಭಕ್ತೆಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತ, ಅವರ ಲೌಕಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪತಿವ್ರತೆಯರು ಕಾಮರಹಿತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವವಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಅತಿ ಕಾಮುಕಿಯರನ್ನಾಗಿ, ಸದಾ ಕಾಮದ ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯೌವನ ತುಂಬಿದ ಆರೋಗ್ಯವಂತ, ಹಣವಂತ ಹುಡುಗನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಾಕು, ಇವರು ತಾವೇ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವಷ್ಟು ಕಾಮುಕಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಿಚಯದವನಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸುಂದರವಾದ ಯೌವನಸ್ಥನನ್ನು ಕಂಡ ತಕ್ಷಣ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕಾಮೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆಂದರೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಪ್ಪಸ ಸಡಿಲಿಸಿ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾಮುಕಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತನು ತೋರಿಸುವ ಸಂಯಮ ಮೂಲಕ. ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ "ನೋಡಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳನ್ನು, ಅರಗಳಿಗೆ ಸಾಕು ಸುಖನಿದ್ರೆ, ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ" (ಪು. ೩೫-೩೬) ಎಂದು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದರೆ, "ಎದ್ಹೋಗ ನಿನ್ನ ಅರಮನೆಗೆ,

ಹೆತ್ತಮ್ಮ ಕಂಡರೆ ಬೈಯ್ತಾಳೆ” ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪನು ಆತಂಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವನು. ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಈರಬಡಪ್ಪನ ವರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯ ವರ್ತನೆಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈರಬಡಪ್ಪನಿಗೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಭಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಭಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವತ್ತ ಈ ಗೀತೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. “ಎತ್ತು ಕೊಟ್ಟೇನು ದುಡಿದುಣ್ಣೆ”(ಪು.೩೫) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಳೆಯರು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿದು ಉಣ್ಣಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸುವುದರತ್ತ ಅವರ ಒಲವು ವಾಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಗಂಡಸರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವ ಲೂಟಿಕೋರರನ್ನಾಗಿಯೇ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದುಂಡ ತೋಳಿಗೆ ಇಂಬು ಬಿದ್ದಳು ಸೂಳೆ
ಕಾಸೀಯನಾಕೋ ನಡುವೀಗೆ ಈರಣ್ಣ
ಇಂಬು ಬಿದ್ದೊಳ್ನ ಬಿಡದಿರೋ
ಬೀಸೋ ತೋಳಿಗೆ ಆಸೆ ಬಿದ್ದಳು ಸೂಳೆ
ಕಾಸೀಯನಾಕೋ ನಡುವಿಗೆ ಈರಣ್ಣ
ಆಸೆ ಬಿದ್ದೋಳ್ನ ಬಿಡದಿರೋ (ಪು.೪೨)

ಮೇಲಿನ ಈ ಎರಡು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಸಮಾಜವು ಸೂಳೆಯರ ಕುರಿತು ಹೊಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಯು ದುಂಡು ತೋಳನ್ನು, ಬೀಸೋ ತೋಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸದೃಢ ಕಾಯದ ಹುಡುಗನ ಹಿಂದೆ ಕಾಮೋತ್ತೇಜಿತಳಾಗಿ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುವವಳು. ದೇಹ ದಾರ್ಢ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಯುವಕನನ್ನು ಕಂಡರೆ, ಕೂಡಲೇ ಅವಳಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಹಸಿವು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುವುದು. ಯುವಕನ ದೇಹ ಸಂಪತ್ತಿನ ಎದುರಿಗೆ ಆತನು ಹೊಂದಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿಚಾರ ಸೂಳೆಗೆ ಗೌಣವೆನಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೇ ಕಾಮದ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವಳು. ಸೂಳೆಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಪುರುಷರ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವರು: ೧. ಪುರುಷರ ದೇಹ ಸಂಪತ್ತು. ಪುರುಷರ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಸದೃಢ ಕಾಯವೇ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಕಾಮವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸದೃಢಕಾಯದವನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ೨. ಪುರುಷರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುವಳು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕುರಿತು ಹಣವಂತನ ಆಸಕ್ತಿ ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವನನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುರಿತು ಅವನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಳೆಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ, ಅವನರಿವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಆತನಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೋಚುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಕಾರಿಯಾದ ದಿನದಂದೇ ಆತನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಣಗಳಿಸುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಪ್ರಮುಖನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಣವಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಿರಾಕಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂಳೆಯರ ಕುರಿತು ಇಂತಹ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದೆ. ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸೂಳೆ ಆಕರ್ಷಿತಳಾದದ್ದು ಆತನ ಸದೃಢ ಕಾಯಕ್ಕೆ, ಒಂದರಗಳಿಗೆಯಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಂಬಲದಿಂದ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದಿರುವಳು. ಹೀಗೆ ಇಂಬು ಬಿದ್ದೋಳ್ನ, ಆಸೆ ಬಿದ್ದೋಳ್ನ ಅನುಭೋಗಿಸಲು ಆತನ ಸ್ನೇಹಿತರು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣು ಇವುಗಳು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಭೋಗಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅಂಥವನನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಆಸೆಯಿಂದ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೂಡದಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಪುರುಷತ್ವವು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈರಬಡಪ್ಪನು ಗೆಳೆಯರು ಆತನಿಗೆ ಇಂಬು ಬಿದ್ದ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಬಿಡದಿರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಈರಬಡಪ್ಪ ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯಾದ ಓಬಮ್ಮನ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

> ಹರ್ತಿಯ ಬೇಡರು ನಮಗಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು
> ನೀನು ನಮ್ಮೀಗೆ ಕಿರು ತಂಗೆ ಹೋಗಮ್ಮ
>
> ....
>
> ಗುಡ್ಡದ ಬೇಡರು ಬೇಡರು ನಮಗಣ್ಣ ತಮ್ಮದಿರು
> ನೀನು ನಮ್ಮೀಗೆ ಕಿರುತಂಗೆ ಹೋಗಮ್ಮ
>
> (ಕರಾಕ್ಯ. ಸಂ. ೧೯೬೩. ಪು. ೪)

ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪ ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಓಬಮ್ಮ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ...

ರಾಯರೆಂಬೊರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ
....
ಗಂಡರೆಂಬೇಲೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ನಡೆಯಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ (ಪುಟ ೪೫)

ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಂಚಕೆ ಕರೆಯುವಳು. ಈರಬಡಪ್ಪನು ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು, ತಂಗಿ ಎನ್ನುವ ಬಂಧುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರೆ; ಓಬಮ್ಮನು ಗಂಡಂದಿರೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರಿಸುವಳು. ಈರಬಡಪ್ಪ ನೀನು ನನ್ನ ತಂಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದೇ ಅವನನ್ನು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಕರೆಯುವಳು. ಓಬಮ್ಮನು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿ, ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅವಳು ಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ತನಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಗಂಡಂದಿರಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಗಂಡ' ಅಂದರೆ ವಿವಾಹ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಂದೆ-ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರು ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡದ ಲೈಂಗಿಕ ದಾಸಿಯರಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಓಬಮ್ಮ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಕಾಮವಾಂಛೆ ಮಾತ್ರ. ಕಾಮದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ಅಪ್ಪ ಈ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ದಾಸಿಯರ ಕಾಮ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಮಾತ್ರ ಇರುವರು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಎನ್ನುವ ದಾಂಪತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ದಾಂಪತ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವವರಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ, ತಳಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹುಸಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಓಬಮ್ಮನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲರೂ ಸೂಳೆಯರು, ಅವರಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಢಾಳಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಳೆ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಕುರಿತು ಶಿವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಸೂಳೆಯಾದ ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಮನೆಗೆ
ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ

ಹಣ ತಕ್ಕೊಂಡು ಹೋಗಬಾರದು
ಅವಳಿಗೆ ತಕ್ಕಾದಂತೆ ಒಡವೆ ಬಂಗಾರವನ
(ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. ಸಂ. ೧೯೭೨ ಪು.೫೮)

ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೂಳೆ ಚಾಮಾಯಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಾವ ಅಂದ್ರೆ ಕೈಲ್ಲೊಂದ್ದಿ ಕಾಸಿಲ್ಲವಲ್ಲ(ಪು.೫೭) ಎಂದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಧನದಾಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಸಂಪತ್ತಿನ ದಾಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಣ, ಒಡವೆಗಳೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಚಾಮುಂಡಿ ಶಿವನಿಂದ ಹಣ, ಒಡವೆ ಬಯಸಿದಳೇ ಎನ್ನುವ ಯಾವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನೇ ಹಣ, ಒಡವೆ ಕೊಟ್ಟು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅಂದರೆ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಹಣ, ಒಡವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಲಭವಾಗಿ ವಶೀಕರಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಈ ದುರಾಸೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ

ಸೂಳೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿಯ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು "ಮನೆಯ ಮೂಡು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಮೇಲು ದಾರವಂದಕ್ಕೆ ಕೈಕೊಟ್ಟು, ಹೊಸ್ತಿಲಿಗೆ ಕಾಲು ಕೊಟ್ಟು" (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ.ಸಂ. ೧೯೭೭. ಪು.೩೫೪) ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೀಮಂತದ ಸೀರೆ ತರಲು ಬಂದಿದ್ದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನನ್ನು ಕಣ್ಣಸನ್ನೆ, ಕೈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದು "ಬಿಸಿಲಿನ ಹೊತ್ತು ತಣೆಯಿರ್ರಿ, ಗಾಳಿ ಬೀಸಲಿ ಪೂಂಜರೆ, ಆಸರು ತಣಿಸಿರೆ ಪೂಂಜರೆ ಬೇಸರು ಕಳೆಯಿರಿ ನನ್ನ ಬೀಡಿಗೆ ಬನ್ನಿ" (ಪು.೩೫೪) ಪೂಂಜರೆ ಎಂದು ಉಪಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಶೃಂಗ್ಗಾರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ಗಿರಾಕಿಗಳಾಗಿ ಕಾಯುವ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಮೂರು ಹೊತ್ತು ಕಾಮದ್ದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಲೋಚಿಸುವ ಶೃಂಗಾರದ ಜೀವಿಯಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಗೊಂಡಿರುವಳು. ಶ್ರೀಮಂತ ಗಂಡಸರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಾಕು, ಅವಳ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡೂ ಕಾಮ ಕೇಳಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ದಗೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ, ಹೊಸ್ತಿಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನನ್ನು ಕರೆದು ಶೃಂಗಾರದ ಉಪಚಾರ ವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಿದ್ದಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಜೀವ ಪ್ರೇಮಿ' ಎಂದು ಪುರುಷಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಯು ಜೀವ ಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ, ಸಿರಿಯ ಕುಮಾರನಿಗೆ, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು

ಕಪಿಲೆಯ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ವಿಷವಿಕ್ಕಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ (ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ) ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸುಳಿಯದ ಗಂಡನಿಗೆ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಯು, 'ನಿನ್ನ ಸಾವು ಸೂಳೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಗು ಹೇಳಿ, ಸೂಳೆಯ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಳು. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಜೀವಕಂಟಕರನ್ನಾಗಿ, ಸಮಾಜ ಘಾತುಕರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ಸೂಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಭಯದ ಭಾವನೆಯ ನೆರಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪತ್ನಿತ್ವದ ಹಾಗೂ ಮಾತೃತ್ವದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಳೆಯರು ಒಳಪಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡನ ಜೊತೆ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮುತ್ತೈದೆತನ, ವೈಧವ್ಯ ಈ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲೌಕಿಕ ಗಂಡನೊಡನೆ ಮದುವೆಯಾದ ಆಕೆ ನಿತ್ಯ ಮುತ್ತೈದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ವೈಧವ್ಯದ ಭಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಳೆಯು ಭೋಗಜೀವಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಇಂದ್ರೀಯ ಭೋಗ ನೀಡುವುದೇ ಅವಳ ವೃತ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸಿರು ಬಾಣಂತನವನ್ನು ಸೂಳೆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೂಳೆ ತಾಯಿಯಾಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಸೂಳೆ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಗಾಗದಿದ್ದರೆ ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಅವಳಿಗಿದೆ. ತಾನು ತಾಯಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಗಂಡನು ಮರುಮದುವೆಯಾದಾನು ಎನ್ನುವ ಭಯ ಅವಳಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಬಂಜೆತನವು ಶಾಪವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪತ್ನಿತ್ವದ ಮತ್ತು ಮಾತೃತ್ವದ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಸೂಳೆಯು ಹಣದ ಲಾಲಸೆಗಾಗಿ, ಬೇರೆಯವರು ತೋರಿಸಿದ ಆಮಿಷಕ್ಕಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆಯವರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಿಸುವಳು ಅಥವಾ ಕೊಲ್ಲುವಳು. ಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದದ ಅವಳು ಜೀವಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತೆಗೆಯಬಲ್ಲಳು ಎನ್ನುವ ಭಯಂಕರ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೂಳೆಯರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸೂಳೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತುಂಬ ಜೀವ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿರುವರು, ಅವಳ ಕುರಿತು ಅವರು ಹೊಂದಿದ ಮನೋಭಾವ ಎಂಥದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕಾಂತು ಪೂಂಜರು ಸಿರಿಯ ಸೀಮಂತಕ್ಕೆಂದು ಅರವತ್ತು ವರಹ ಕೊಟ್ಟು ತಂದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸೀರೆಯನ್ನು, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಆಸೆಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುವಳು.

ಅವಳು ಮಡಿ ಕೆಡಿಸಿದ ಮೈಲಿಗೆ ಸೀರೆ ರವಕೆಯನ್ನು
ನಾನು ಉಡಲಾರೆ ನಾನು ಮುಟ್ಟಲಾರೆ
ಅದನ್ನು ಅವಳೇ ಉಟ್ಟು ಮೆರೆಯಲಿ ತೊಟ್ಟು ಬೆಳಗಲಿ
(ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಸಂ. ೧೯೯೭. ಪು.೩೫)

ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಅವಳು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಿರಿ ಆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುವಳು. ಸಿರಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನಲ್ಲ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀರೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಸಿರಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀರೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಸಂಗತಿಯೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸಿರಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಲು ಜಾತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಸೂಳೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವರಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸುವ ಅವಳು ವಿಕಾರ ಕಾಮಿ ಹಾಗೂ ಪಾಪಿ ಹೆಂಗಸು. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ವ್ರತ ಮಾಡುವರು, ಅದು ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ನವರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಗಾದೇವಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಸೋಳಾ ಸೋಮವಾರ ವ್ರತ ಮಾಡುವಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಸಿಗೆ ಮಡಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ರತದ ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ಹಾಸಿಗೆಯನ್ನು ಒಗೆದು ಮಡಿ ಮಾಡುವರು. ವ್ರತ ಮಾಡಿದ ದಿನದ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹಾಸಿಕೊಂಡು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬೇರೆಡೆಗೆ ಮಲಗುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ರತ ಆಚರಿಸುವವರು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಕಂಡ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸಿರಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀಮಂತ ಸೀರೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಮೈಲಿಗೆ ಸೀರೆಗೂ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೊ, ಮುಟ್ಟಿದವರ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಸೀಮಂತದ ದಿನದಂದು ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಕುರಿತು ಸಿರಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಿರಿ ಬಸುರಿಯಾದಾಗ ಗಂಡ ನೀಡಬೇಕಾದ ಬಯಕೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕಾಂತು ಪೂಂಜನ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಉಟ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿದೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರೆ ಎಂದು ನೆರೆದ ಮಂದಿಯ ಮುಂದೆ ಗಂಡನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿ

ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೯: ಪು.೧೨) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಸೀಮಂತ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಿರಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು, ಸಿರಿ ಪುರುಷಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡಸು- ಆತ ವಿವಾಹಿತನಾಗಿರಬಹುದು, ಅವಿವಾಹಿತನಾಗಿರಬಹುದು-ಆವನು ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ಸದಸ್ಯರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಸೂಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ತೀರ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧಗಳಿಲ್ಲ. ಸೂಳೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಾದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು ಸೂಳೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಜೊತೆ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಸಮಾಜದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸೀಮಂತ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಕುರಿತು ಸಿರಿ ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಬಯಲಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು, ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಸಿರಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಳು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಬೇರೆಯದೆ ಸತ್ಯಗಳು ಗೋಚರಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ತಳ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಗುಲಾಮರಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು 'ದಾಸಿ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಮೇಲ್ಜಾತೀಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿದ್ದ ತಳಸಮುದಾಯದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ನಂಜುಂಡ "ಗುಡಗುಡನೆ ಓಡಿಬಂದು, ಮುತ್ತಿನ ಮುನ್ನೆರಗ ಹಿಡಿದು" (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. ಸಂ.೧೯೭೨. ಪು.೩೦) ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಜುಂಡನು ಆಲೋಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೂ ಕುಯ್ಯುತ್ತಾ ನಿಂತ ಬೆಸ್ತರ ಹುಡುಗಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಬರುವಂತೆ ಶಿವನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ತನಗೂ ಕುಟುಂಬದವರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ "ನಮ್ಮವ್ವ ಬೈದಾಳ, ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಮಗ ಬಡಿದಾನ" (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ, ಸಂ. ೨೦೦೦, ಪು. ೧೮೬) ಎಂದು ಗಂಗೆ ಅಳುಕಿನಿಂದ ಹೇಳುವಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿವನು "ನಿಮ್ಮವ್ವ ಬೈದರ ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬಡಿದರ ಬೇಗ ಬಾ ಗಂಗ ಜಡಿಯಾಗ" (ಪು. ೧೮೬) ಎಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಅಸಡ್ಡೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುವನು. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ

ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು ಹೆಂಡತಿಯಿದ್ದೂ ಭೋಗದಾಸೆಗಾಗಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಕನ್ಯೆಯ ದುಂಬಾಲು ಬೀಳುವರು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಂದಿಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಬಂಧನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಂಜುಂಡ ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು, ಶಿವನು ಗಂಗೆಯನ್ನು ಅವರನ್ನು ಹೆತ್ತವರ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿವಾಹವಾಗದೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವರು. ಗಂಗೆಯಾಗಲಿ, ಚಾಮುಂಡಿಯಾಗಲಿ, ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಶಿವನನ್ನು, ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಶಿವ ಹಾಗೂ ನಂಜುಂಡ ಇವರುಗಳೇ ಅವರನ್ನು ದುಂಬಾಲು ಬಿದ್ದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವರು. ಚಾಮುಂಡಿ ಹಾಗೂ ಗಂಗೆಯರ ಜಾತಿ, ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅವರ ಲಿಂಗವು ಅವರನ್ನು ನಿಸ್ಸಹಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಅವರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಹಾಯಕತೆಯೇ ನಂಜುಂಡನನ್ನು, ಶಿವನನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು ಕರೆದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೋಹಗೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನು, ಎಲ್ಲರನ್ನು ತೊರೆದು, ಕರೆದವರ ಬೆನ್ನತ್ತಿ ಹೋದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾದೀತೆ? ಅವರಿಗೆ ಹೆತ್ತವರ, ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿ, ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಹಾಗೂ ಕನಸುಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಕರೆದವರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮುನ್ನಲೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದ್ಯಾವ ಭರವಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದವರನ್ನು ಮೂಕವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಉತ್ತರಗಳು ಕೆಳಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕನ್ಯೆಯರ ಶೋಷಿತ ಮತ್ತು ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಪುರುಷನು ಮಹಿಳೆಯ ಸೆರಗು ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೈ ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಅಪರಾಧ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೀರೆಯ ಸೆರಗು ಶೀಲದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸೆರಗನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ಆಕೆಯ ಶೀಲದ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರ ಭೋಗ ಲಾಲಸೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ಭೋಗದ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವರು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಕೆಳ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳ ಜನಾಂಗದವರು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದರೂ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಸೂಳೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಮೌನವಾಗಿರುವರು. ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ತಳಸಮುದಾಯದವರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳದಂತೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಸೂಳೆಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಸೂಳೆಯರ ಆಂತರಿಕ ತಳಮಳ ಹಾಗೂ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದರ್ಪವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಸಲಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ನಂಜುಂಡನ ಸಾವಿನ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸ್ವಪ್ನ ಅವಳನ್ನು ದಿಗಿಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಂಜುಂಡನ ಸಾವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕೂಡಲೇ ಅವನನ್ನು ಕಾಣ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ನೇರವಾಗಿ ನಂಜುಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆತನನ್ನು ಕಂಡು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧಗಳಿವೆ .ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಂಗಿ ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವನಿಗೆ ಯಾವ ತಂತ್ರದಿಂದಲಾದರೂ ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ನಂಜುಂಡ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವನು. ನಂಜುಂಡನಿಗೆ ಚಾಮುಂಡಿ ಸೂಳೆಯೆನಿಸಿದರೆ, ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ನಂಜುಂಡ ಗಂಡನೆನಿಸುವನು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ನಂಜುಂಡನ ಸಾವು ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ಧೃತಿಗೆಡಿಸುವುದು. ಚಾಮುಂಡಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನೊಂದಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ, ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸೂಳೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರುವ ಚಾಮುಂಡಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಂಜುಂಡನೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ 'ಗರತಿ'ಯಂತೆ ಆಕೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೂ 'ಸೂಳೆ' ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪ ಅವಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸೂಳೆಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು, ಅಪಮಾನವನ್ನು, ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸಿ ಗೌರವಿಸುವ ಅವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಅವರು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು *ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ* ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬ ಅವರ ಭಾವನೆಗಳೇ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥಹ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಳೆಯರಂತೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಮುಕರನ್ನಾಗಿ, ಜೀವಘಾತುಕರನ್ನಾಗಿ, ದುರಾಸೆ ಉಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೇನೋ!

ಸೂಳೆ ಅನುಭವಿಸುವ ತಬ್ಬಲಿತನವನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು *ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ* ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವ ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಕರೆಯಲು ಹೋದರೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ನಂಜುಡೇಶ್ವರ ಭಾವ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ
ನಮ್ಮಕ್ಕಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಕೂಗ್ತಾ ಇದ್ದಾಳೆ ಅಂತ ಕೂಗಿದ್ರೆ
ನಂಜಪ್ನ ಹೆಂಡ್ತಿ ದುಂಡು ದೇವೀರಿ ಬಂದು

ನನ್ನ ಮುಂಗೈ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು
ಅಲ್ಲಿನ ಕಂಬಕೆ ಕಟ್ಟಿ
ನನ್ನ ಗಾಚಾರ ಗಂವುನ್ಸುತಾರೆ
ಹಿಡಿದಿರುವ ಭೂತಗಳ ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ

(ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ.ಸಂ.೧೯೭೨. ಪು.೯)

ಎಂದು ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವ, ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು 'ಹೆಂಡತಿ'ಗಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೂಳೆಗಿರುವ ನಿಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂಳೆಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಾಚೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುಟುಂಬ' ಎನ್ನುವುದು ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸೂಳೆಯ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅವರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡನಿಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡರೂ ಅವಳು ಆತನ ಕುಟುಂಬ ದವಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು, ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದವರು ಸೂಳೆಯನ್ನು ಅನ್ಯಳಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂಳೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಬಳಗದವರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು ಸೂಳೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಆಕೆಯ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾಡುವ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಮಾಜವು ನ್ಯಾಯೋಚಿತ ವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ. ಸೂಳೆ ಮತ್ತು ಪತ್ನಿಯ ಮಧ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವನು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವನ ಮಾತುಗಳು ಸೂಳೆಯ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಬಂಧುಗಳ ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು ಅನಾವರಣ ಗೊಳಿಸುತ್ತ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವ ಹಾಗೂ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೀವನ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿನ 'ಸಬ್ಬಂಬುರಾತೂರಿ' ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಕೃಷ್ಣರ ದೇಶಕ್ಕೋಗಿದ್ದೇವು" (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ. ಸಂ. ೨೦೦೦. ಪು. ೧೮೨) ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವನು. 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಕಂಡ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವನ ಉತ್ತರವು ಸಂಕೇತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣ' ಈ ಹೆಸರು ಭೋಗವನ್ನು, ವಿಲಾಸವನ್ನು ಹಾಗೂ ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನ್ನು ಭೋಗ

ಹಾಗೂ ಶೃಂಗಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣರ ದೇಶ' ಎಂದರೆ 'ಗಂಡಿನ ವಿಲಾಸಕೇಂದ್ರ'. ಇಲ್ಲಿರುವವರೆಲ್ಲ ಸೂಳೆಯರು. ಗಂಡಸು ಭೋಗಿಸುವವನಾಗಿರುನು. ಸೂಳೆಯು ಅವನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವಳಾಗಿರುವಳು. ಗಂಡಸು ಭೋಗವನ್ನು ಹಣ ಕೊಟ್ಟು ಖರೀದಿಸುವ ವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು 'ಒಡೆಯನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡರೆ ಈ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಳೆಯು ಆತನ ದಾಸಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು. ಅಲೌಕಿಕ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸೂಳೆಯರು ದೇವರ ಸೂಳೆಯರಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಹರೆ ಬಂದಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಸೂಳೆಯರಂತೆ ಕಳಪೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಅತೃಪ್ತ ಕಾಮಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಜೀವ ಕಂಟಕರನ್ನಾಗಿ, ದುರಾಸೆಯುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ, ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವರನ್ನಾಗಿ, ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವರನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬ ದ್ರೋಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು

೧. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಸಂ. ೧೯೯೭, ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
೨. ಕರಾಕೃ ಸಂ. ೧೯೬೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಈರಬಡಪ್ಪ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು
೩. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಸಂ. ೨೦೦೦, ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
೪. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೯, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ
೫. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಸಂ. ೧೯೭೫ ಗೀತೆಗಳು ಸಂಪುಟ ೧, ಗುರುಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
೬. ಮನು, ಉದ್ಧೃತ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್., ೨೦೦೦, ಜಾತಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು
೭. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ., ಸಂ. ೧೯೭೨, ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ತ.ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೮

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶೈಲಿ

ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು ಮಹತ್ವದ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು ಕನ್ನಡ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಹಲವು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಒಂದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ (ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಂಥವೂ ಒಂದು. ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಲಿಂಗದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಬ್ಬ ಪವಾಡಕಾರ. ಸದಾ ಭಂಗಿ ಸೇದುತ್ತ ಊರೂರು ಅಲೆಯುವ ಅಲೆಮಾರಿ. ಹಲವಾರು ಶಿಶು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ದಾರಿ ತೋರಿಸಿದ ಮಾಯಕಾರ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಶಿಷ್ಯರಾದ (ಗುಡ್ಡರು) ನೀಲಗಾರರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.* ಕನ್ನಡಿಗರ ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಶಿಲ್ಪರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧

ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳ ಛಂದೋಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಚನೆಯ ಪಾದರಚನೆಗಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವೇ ಮೂಲಘಟಕ. ಹಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಭಾವಘಟ್ಟ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸದ ನಿಯತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದು

---

* ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭), ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆ ಪರಿಷ್ಕರಣದಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಪಾದಗಳಾಗಿ ಇಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಾದಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಿಡುವುದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಛಂದೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಮೊದಲು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗಾತ್ರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು. ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಿಗ್ಗುವ ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಎರಡು ಇಲ್ಲವೆ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳ ಪುಟ್ಟ ಗಾತ್ರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೂವತ್ತಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪಾದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ಟಾಂಜಗಳವರೆಗೆ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ವೈವಿಧ್ಯವು ಹರಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವಾಕ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಏನಯ್ಯ ಜಂಗಮ
ಕ್ಯಾಟೆಗೆ ನಾ ಬಿಡವೋದಿಲ್ಲ ॥ ಸಿದ್ದಯ್ಯ ॥

ಅಯ್ಯಾ ಉಣ್ಣವರು | ಜಂಗಮರು
ಊಟವನೆ | ಮಾಡುತಾರೆ
ಅಯ್ಯಾ ಹೋಗುವ | ಜಂಗುಮರು
ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ | ಹೋಗುತ್ತಾರೆ
ಅಯ್ಯಾ ನಿನ್ನನ್ನೇ | ನೋಡಿದಾರೆ
ಅವರು ಅನ್ನ ಊಟ | ಮಾಡುದಿಲ್ಲ ॥ ಸಿದ್ದಯ್ಯ ॥

(ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು)

ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಸಾಮ್ಯ ಗೋಚರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಮೇಲಿನ ಘಟಕಗಳು ಎಂಟು, ಐದು ಮಾತ್ರಾಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕರ್ತೃ ಪದವನ್ನು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದಿದೆ. ಅದರಂತೆ ನಾದಗುಣ, ವರ್ಣಾವೃತ್ತಿಯ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಈಗಲೀಗ ಜಗತ್ತು ಗುರುಽ
ಈಗಲೀಗ ಕೈನ ಲಿಂಗ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು
ಈಗಲೀಗ ಜಗತ್ತುಗುರು ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯರ ಪಾದದಲಿ
ಈಗಲೀಗ ಬಂಗಾರದಂತಹ ಭೂಮಿತಾಯಿ ಆದರು
ಈಗಲೀಗ ಜಗಜ್ಯೋತಿಯರ ಕೊರಳಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗವು

(ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಲು)

ಅಯ್ಯೋ ನನಗೆ ನೀನು ಕಂದ
ನಾನು ನಿನಗೆ ಕಂದ

ಆ ನಿನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಕಂದ
ಅಯ್ಯಾ ನಿನ್ನ ದುಡುವ ಕಂದ (ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಸಾಲು)

ಮೇಲಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಈಗಲೀಗ', 'ಕಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡವು ಈಗಲೀಗ, ಕಂದ ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಾವರ್ತನೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಭಾವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಅನಿಯಮಿತ ಲಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತ ರೀತಿಯ ಗಣಸರಣಿ ತಲೆ ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಮಾದರಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧. ಈ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಕಂದಾನೀ	೪	೪	೪	೪	
ಪತಿಯಾಗಪ್ಪ ಎಂದರಲ್ಲಾ	೪	೩	೩	೩	
ಅಯ್ಯಾ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡೋರಾಮಾತಿಗೆ	೩	೩	೪	೪	೩
ಶಿರಭಾಗಿ ಶರಣೆಂದರು	೫	೪	೩		

(ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು)

೨. ಅಯ್ಯಾ ಬಸವಣ್ಣ ಗುರುವು	೩	೫	೩	
ನೀಲಮ್ಮನವರು	೫	೩		
ಕೈ ಎತ್ತಿ ದೇವಾ	೩	೩	ಮುಡಿ	
ಮುಗಿಯುವಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ	೩	೩	೩	೩
ಕಟುಗರ ಸಂಗಯ್ಯ	೩	೩	೩	
ಮಂಟೇದಾಲಿಂಗಯ್ಯನಿಗೆ	೩	೩	೩	೩
ಮೂರೇಟು ಹೊಡೆದಾಗ	೫	೩	೩	
ಅಯ್ಯಾ ಬಸವಣ್ಣ ಗುರುವೇ	೩	೩	೩	೩

(ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು)

೩. ನೀನು ಚಿನ್ನ ಬೆರಳೀ ಕೊಟ್ಟರೆ ಕಂದಾ	ಬ್ರ	ಬ್ರ	ವಿ	ಬ್ರ	
ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡೊದಿಲ್ಲ	ಬ್ರ	ಬ್ರ	ವಿ	ಬ್ರ	
ನೀನು ಅಕ್ಕಿ ಬ್ಯಾಳೆ ಕೊಟ್ಟರೇ ನಾನು	ಬ್ರ	ಬ್ರ	ಬ್ರ	ವಿ	ಬ್ರ
ಜೋಳಗೆ ಒಡವನಲ್ಲ (ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಸಾಲು)		ವಿ	ವಿ		

ಮೊದಲನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಲಯದ ಸುಳಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯದ ಘಟಕದ ರಚನೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ೩, ೪ ಮಾತ್ರಾಲಯದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗಣದಿಂದ ಲಯಗತಿಯೇ

ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ೫ ಮಾತ್ರಾಲಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಿತ ತ್ರಿಮಾತ್ರಾ ಲಯದ ಗತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಉದಾಹರಣೆಯ ೪ ಮತ್ತು ೫ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಎರಡೆರಡು ಗಣಗಳ ಮೂರು ಘಟಕಗಳು ಮುಗಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಯದ ಗತಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಉದಾಹರಣೆ ಅಂಶಲಯದ ಧಾಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪದರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಥಿಲತೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಗಣ, ವಿಷ್ಣುಗಣದ ರಚನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಎರಡು ಗಣ/ಘಟಕಗಳಾದರೂ ಇರಬೇಕು ಮೂರನೆಯ ಗಣ/ಘಟಕವು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದ ವಿಚಾರ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಲೆ ಹಾಕಬಹುದು.

೧. ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು ನಾದ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.
೨. ನಿಯಮಿತ ಲಯಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಮಿಶ್ರ ಲಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.
೩. ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟಕಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಾದರೂ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.
೪. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ (ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ) ವಾಕ್ಯವೇ ಮೂಲ ಘಟಕ.
೫. ಪ್ರಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮಿತತೆ ಇಲ್ಲ. ಪಾದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಥಿಲತೆಯಿದೆ(ಹಾಡುವಾಗ).

೨

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪಲ್ಲವಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಲೆ ಹಾಕಬಹುದು.

೧. ಶರಣುದೇವಾss
೨. ನಮ್ಮಯ ದೇವಾss
೩. ಸಿದ್ದಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ ಬನ್ನಿ
ಮಂಟೇದಾಲಿಂಗಯ್ಯ ನೀವೇ ಬನ್ನಿs
೪. ನಮ್ಮ ಸಿದ್ದಯ್ಯ
೫. ಸುವ್ವಾಬಾ
೬. ಸುವ್ವಾ ಬಾ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ
೭. ಸುವ್ವಾ ಬಾ ಚೆನ್ನ
೮. ಸುವ್ವಾ ಹೇಳಮ್ಮ
೯. ಸುವ್ವಾ ಹೇಳಮ್ಮ ದೇವರು ದೇವ ಬನ್ನಿ

೧೦. ಗಂಗಾಧರ ಲಿಂಗಯ್ಯ ಬನ್ನಿs

೧೧. ಬಪ್ಪಗೌಡ ಲಿಂಗಯ್ಯ ಬನ್ನಿs

೧೨. ಮಾಚಯ್ಯ ಶರಣ

೧೩. ಸುಪ್ವಾ ಬಾ ಚೆನ್ನವೀರಣ್ಣ

ಇಂತಹ ಪಲ್ಲವಿಗಳು ಕಥನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪಲ್ಲವಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಸಹೃದಯ ಕೇಳುಗರ ಉತ್ಸಾಹ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕರು : 'ಗುರುವೇ ಸಿದ್ದ ಸಿದ್ದರುಗೆಲ್ಲ' ಎಂದ ಕೂಡಲೆ.

ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಾಯಕರು : ನೀವು ಅತಿಮುದ್ದು ಘನನೀಲೀ

ಸಿದ್ದಯ್ಯಾ ಸ್ವಾಮಿ ಬನ್ನಿ

ಮಂಟೇದಾs

ಲಿಂಗಯ್ಯಾ ನೀವೇ ಬನ್ನಿs

ಎಂಥ ಕೂಡಲ್ಲೇ ಒಕ್ಕೊರಲ್ಲಿನಿಂದ ಎರಡು ತಂಡದ ಗಾಯಕರು 'ಸಿದ್ದಯ್ಯಾ ಸ್ವಾಮಿ ಬನ್ನೀ ಮಂಟೇದ್ವಾ ಲಿಂಗಯ್ಯ ನೀವೇ ಬನ್ನಿs' ಎಂದು ಸೊಲ್ಲಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಒಂದು ಸೊಗಸು. ಒಮ್ಮೆ ಕೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೇಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಶರಣರ ಸಮೂಹವನ್ನು ಗಾಯಕರು ಸೊಗಸಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕ	ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಾಯಕರು
ಹೊಲಿಯರ ಹೊನ್ನಪ್ಪ	ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ
ಮಾದಿಗರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ	ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ
ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಪ್ಪ	ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ
ಕುರುಬರ ಬೀರಯ್ಯ	ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ
ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮುದ್ದಯ್ಯ	ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ

ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಾಯಕರು ಹೇಳುವ 'ಅವನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ' ಎಂಬ ನಾಮಪುಂಜದ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಒತ್ತು ಅಥವಾ ಅವಧಾರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಸಹೃದಯರಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವಾಗ ಕಂಚಿನ ತಾಳಗಳ ನಾದ, ಗಾಯಕರ ಸ್ವರಾಂದೋಲನ ಹಾಗೂ ಹಾವಭಾವಗಳು (ಆಲಾಪ), ಗುಣವಾಚಕಗಳು ಕೇಳುಗರನ್ನು ತನ್ಮಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಲಯಗಳು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾರವಾಗದೆ ಭಾಷೆ ಓದುಗನೊಡನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕೇಳುಗನೊಡನೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಲು ಸಿದ್ದವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಸಂಗೀತವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಪೋಷಕರ ಹಾಡುಗಾರರು. ನೀರಸವಾದ ಪದಪುಂಜ ಕೂಡ ರಾಗವಾಗಿ ನುಡಿಯತೊಡಗಿದ ರಸವತ್ತಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಅಪ್ಪಾಜಿ ನನ್ನ ಗುರುವು
ಅವರು ಒಂದು ದಮ್ಮು ಸೇದಾರಲ್ಲ
ಬಲಗಡೆ ಜೋಲುತಾರೆ || ಗಂಗಾಧರ ||

ಅವರು ಎರಡು ದಮ್ಮು ಸೇದಾರಲ್ಲ
ಎಡಗಡೆ ಜೋಲುತಾರೆ || ಸಿದ್ದಯ್ಯ ||

ಅವರು ಮೂರು ದಮ್ಮು ಸೇದಾರಲ್ಲ
ಕೂತು ತಾವೇ ಜೋಲುತಾರೆ || ಸಿದ್ದಯ್ಯ ||
(ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ ಪುರದ ಸಾಲು)

ಇದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಗಾಂಜಾ ಸೇದುವ ರೀತಿ. ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಕಣ್ಮುಂ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸುವ ಕಲೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾ ಗಾಂಜಾ ಸೇದುವ ರೀತಿ ಹಲವು ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾವ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಅದು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಚಿತ ಪದಗಳ ಜನಪದ ಕವಿ ಹೋಲಿಕೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆರಗು ತರುತ್ತಾನೆ. ಬ ಕಾಯಕದ ಬಸವಾಚಾರಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮಡದಿ ಮುದ್ದಮ್ಮರಿಗೆ ತುಂಬ ಬಡತನ ಬಂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಗುರುದೇವಾ,
ಉಡುವದಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲದೆ
ತಿಪ್ಪೆಮ್ಯಾಗಳ ಬಟ್ಟೆ ಒಬ್ಬೆಮೇಗಳ ಚಿಂದಿ
ಒಣೆ ಒಳಗಲ ಬಟ್ಟೆ
ತರತರದ ಬಟ್ಟೆಗಳ ಎತ್ತಿಕಂಡು
ಆಗಲೀಗಾ ಗುರುವೇ ಗುರುದೇವಾ
ಸೆಣಬಿನದಾರ ತಕಂಡು
ಅಂಚಿಕಡ್ಡಿ ಸೂಜಿ ಮಾಡಿಕಂಡು
ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಲಕಂಡು
ಮೂರು ಮೊಳ ತೊಡಪು ಹೊರಕೊಂಡು ಮುದ್ದಮ್ಮ
(- ಕೆಂಪಾಚಾರಿಸಾಲು)

ಒಂದು ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ, ಆಲೋಚನೆಯೇ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಫುಟವಾದ ಮೂರ್ತತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಜನಪದ ಕವಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಆ ಪಾಂಚಾಳ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ನಿಮಗೆ 'ಕೆಂಪಣ್ಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಏಳನೆಯ ಮಗ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳನೆಯ ದಿವಸಕ್ಕೆ ನೀವು ಸ್ಥಿತಿವಂತರಾಗುತ್ತೀರೆಂದು ಹರಕೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ಥಿತಿವಂತರಾದ ಕೆಲವೇ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪಾಂಚಾಳ ದಂಪತಿಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಬರುವ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ಸುವ್ವಿ ಬಾ' ಎಂಬ ಪಲ್ಲವಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಕಾವ್ಯ ದನಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ದನಿ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಸೊಲ್ಲು ಲಯದ ವೈಖರಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಕರ್ಣ ರಸಾಯನವಾಗುವುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹ.

ಭಾವ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಕವಿ ಭಾಷೆಯೊಡನೆ ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ಸೆಣಸಾಟದಿಂದ ಶೈಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ನಿಯಮಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ನಿಶ್ಚಿತ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿರುವುದು, ಧ್ಯಾನಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ದೇಸಿ ಶೈಲಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು. ವಿವೃತತೆ ಅದರ ಗುಣ.[೯] ಇದಕ್ಕೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಹೊರತಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಮಂಡ್ಯ, ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಡುಮಾತಿನ ರೂಪಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ವಾಗ್ರೂಢಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ಅದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಧ್ವನಿರಚನೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಶೈಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಕವಿ ತನ್ನ ಆಶಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮುದ್ದಮ್ಮ ತನ್ನ ಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಗೆ ಹಾಲು ಕುಡಿಸಲು ಹಸುವಿನ ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷುಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕರು ಬೆದರಿ ಹಾಲು ಉರುಳಿಸಿತು. ಆಗ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಭಿಕ್ಷುಕನನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾಳೆ.

ಅಯ್ಯಾ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೆಯೊ ನೀನು
ಹುಚ್ಚು ಕಾಡ ಪರದೇಶಿ
ಭಿಕ್ಷವ ಮಾಡವನೆ

---

೯. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ (ದ್ವಿ.ಮು. ೧೯೯೮), ಪು.೧೦, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಲೋ ತಿರ್ಕಂಡು ತಿನ್ನವನೇ
ಜೂದು ಬಡಕ ಕೇಳೊ
ಈ ಭಿಕ್ಷೆ ಮಾಡೋ ಮುಂಡೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ
ಹೊತ್ತುಗೊತ್ತು ಒಂದು ಇಲ್ವ
(ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಸಾಲು)

'ನನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಕರೆದಂತಹ ಹಾಲು ಭೂಮಿ ಪಾಲ್ತಾಯಲ್ಲೋ' ಜಂಗಮಾ ಎಂದು ಬೈಯುತ್ತಾಳೆ.

ನನ್ನ ಹಾಲು ಚೆಲ್ಲೋದಂಗೆ
ನಿನ್ನ ವಂಶವೇ ಚೆಲ್ಲೋಗಲಿ
ನನ್ನ ಬಳೆವಡದೋದಂಗೆ
ನಿನ್ನ ಬಳಗವೇ ವಡವೋಗಲಿ
(-ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಸಾಲು)

ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಶಾಬ್ದಿಕ ಹೊಡೆತಗಳಾದ ದೇಸಿಯ ಮೂಲದ ಇಲ್ಲಿಯ ಬೈಗುಳುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಲು ಉರುಳಿದ್ದು ಒಂದೆಡೆ, ಪುತ್ರ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಮ್ಮಳ ಭಾವ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೈಗುಳುಗಳು ರೂಪುತಾಳಿವೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮನಂತೆ ಬಸವಾಚಾರಿಯೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇವನ ಇಕ್ಕಳದಲ್ಲಿ ಇಡಕಂಡು
ಡಾವುಗೋಲಲ್ಲಿ ಬಡಿದ್ದು
ಕೇಳು ನನ್ನ ಮಡದೀ
ಅವನ್ನೇ ಕಾದುಗಟ್ಟಿತಗದ್ದು
ಅವನ ಅಂಗೈ ಮೇಲೆ ಮಡಗಿ
ದೊಡ್ಡುಬಾಚಿ ತೆಗೆದು
ಚಿಕ್ಕು ಬಾಚಿ ತೆಗೆದು
ಅಡಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಅವನ
ಕೆಡಿಕಂಡು ನನ್ನ ಮಡದಿ
ಅವನ ಮರವ ಕೆತ್ತುದಂಗೆ ಸಾನು
ತುಂಡು ತುಂಡಾಗಿ ಕೆತ್ತುತೀನಿ
(-ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಸಾಲು)

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾಂಚಾಳ ಸಮುದಾಯದ ವೃತ್ತಿ ಪದಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಹೇಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಆ ಸಮುದಾಯದ ವೃತ್ತಿ ಪದಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಇಕ್ಕಳ, ರಾವುಗೋಲು, ಗಟ್ಟಿ, ದೊಡ್ಡಬಾಚಿ, ಚಿಕ್ಕಬಾಚಿ, ಅಡಗಲ್ಲು ಮುಂತಾದವು ವೃತ್ತಿಪದಗಳು ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಅಭಿದಾರ್ಥದಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿವೆ. ವೃತ್ತಿ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬದುಕಿನ ರೀತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಧಾಟಿಯಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕುಷ್ಠರೋಗಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯನ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಟುಗರ ಸಂಗಯ್ಯ : ನೀ ಕುಷ್ಠ ರೋಗಿ ಜಂಗಮ ನಮ್ಮ
ಕ್ವಾಟೇ ಒಳಗೆ ಹೋಗಬ್ಯಾಡ
ಇಲ್ಲೆ ಕೂತುಕೋ ಅನ್ನತರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ : ಹಸುವನ್ನೇ ತಡೆಯಲಾರದೇ
ನಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಕಣಪ್ಪ
ನನ್ನ ಬಳಗಡೆ ಬುಟ್ಟುರೇ ನಿನಗೆ
ಬಾಳ ಧರ್ಮ ಬರುತ್ತದೆ

ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯ : ಈ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಹಾಳೆ ಕೊಟ್ಟು | ಅನ್ನ ನಿನಗೆ
ಕೊಡುತೀವಿ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ : ನಿನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದರೆ | ನನಗೆ ಬಾಳ
ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ | ನೀನು ಎಂದರೆ | ನನಗೆ ಬಾಳ
ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ | ನೀನು ದಾರಿ ಬಿಡು ನನಕಂದಾ |
ಹೋಗುತೀನಿ ಎಂದರಲ್ಲಾ

ಆಡುಮಾತಿನ ಲಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಲುಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆ. ಗದ್ಯದ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೀತಿ, ಮುರಿ ಮುರಿಯಾದ ವಾಕ್ಯರಚನೆ ತುಂಬ ಸೊಗಸಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪರವಾದ ಧಾಟಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಭಾಷೆ ಕಥನ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

- ಕೇಳವ್ವ ಕಂದಾ
  ಈಗಲೀಗ ನಿನ್ನನೆ ಪಡೆದಿವ್ನಿ ಕಂದಾ.
- ಸ್ವಾಮಿ
- ಗುರುದೇವ
- ಅಯ್ಯ | ಕೇಳಪ್ಪ ನನಕಂದಾ
- ಗುರುವೇ ನಿಮ್ಮ ಬುಟ್ಟು ಗತಿಯಿಲ್ಲ
- ಅಪ್ಪ ಭಕುತರಿಗೆ ಪ್ರೇಮಿಯಾದೆ
- ಅವ್ವಾ ಕೇಳವ್ವ ನನಕಂದಾ
- ಲೋ ನಾನು ಪಡೆದ ಭೂಮಿಮ್ಯಾಲೆ

ಇಂತಹ ಸಂಬೋಧನಾ ರೂಪಗಳು, ಹಾಡುಗರ ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಡುಗರು ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿರದೆ ತುಂಬ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಂಬೋಧನೆಯ ರೂಪಗಳು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಾಗ, ತಾಳಗಳ ಮೂಲಕ ಕಲಾವಿದರಿಂದ ಕೇಳಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಪದರಚನೆಗೆ ಮಾದರಿಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ರಸವತ್ತಾದ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದಾಗ ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಸಾರ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ, ಲಯದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡಿಗರ ಮನವನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

೧. ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್, ಶಂಕರ ಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ
೨. ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೩. ಡಾ. ಸಿ.ಜಿ. ಹುಸೇನ್‌ಖಾನ್, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಯ, ಧಾರವಾಡ
೪. ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಹಿರಿಯಶ್ರೇಣಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೫. ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೬. ಡಾ. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ, ಹಿರಿಯಶ್ರೇಣಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೭. ಡಾ. ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ, ಹಿರಿಯಶ್ರೇಣಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬
೮. ಶ್ರೀ ರಶ್ಮಿ ಎಂ. ಹೆಗಡೆ, ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ
೯. ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ, ಹಿರಿಯಶ್ರೇಣಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಂಭೀರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸದಾಶಯವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳ ಕುರಿತ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ತನ್ನನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ.

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ